UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00644074 7

B
823
B74
1921

Ex Libris

PROFESSOR J. S. WILL

BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

L'IDÉALISME CONTEMPORAIN

PAR

LÉON BRUNSCHVICG

Membre de l'Institut,
Professeur adjoint à la Sorbonne.

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, VIe

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/lidalismeconte00brun

L'IDÉALISME CONTEMPORAIN

DU MEME AUTEUR

A LA MÊME LIBRAIRIE

Introduction à la vie de l'esprit. 3e édition. 1 vol. in-16 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.*

Spinoza, 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.*

La Modalité du Jugement, 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.*

Les Étapes de la Philosophie mathématique, 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.*

Pascal, Œuvres complètes, 14 volumes (en collaboration avec MM. Pierre Boutroux et Félix Gazier), in-8° (Hachette et Cie, éditeurs).

L'IDÉALISME

CONTEMPORAIN

PAR

LÉON BRUNSCHVICG
Membre de l'Institut
Professeur-adjoint à la Sorbonne.

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, VIe

1921

Tous droits de reproduction de traduction, et d'adaptation réservés pour tous pays.

B
823
B74
1921

LIBRARY
JAN 17 1962
UNIVERSITY OF TORONTO

781104

A XAVIER LEON

Directeur de la *Revue de Métaphysique et de Morale.*

Fraternellement,

L. B.

L'IDÉALISME CONTEMPORAIN

AVANT-PROPOS

Lorsqu'il nous a été demandé de réimprimer notre *Introduction à la Vie de l'Esprit*, il nous a semblé qu'il pouvait être utile, pour certains des lecteurs de cette *Introduction*, de consulter les études que nous avions consacrées à la discussion doctrinale des problèmes qui s'y trouvent soulevés. C'est pourquoi nous réunissons dans le présent volume quelques articles qui ont paru dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, en y joignant une communication sur l'*Idéalisme contemporain* qui en forme la conclusion naturelle.

A travers ces articles, quelques noms de doctrine reviennent fréquemment, comme caractéristiques de la méthode pratiquée par la philosophie actuelle : *idéalisme*, *spiritualisme*, *intellectualisme*. Nous voudrions, dans cet *Avant-propos*, donner à ce sujet quelques explications très simples. Ces notions ont été, en effet, l'origine des plus graves malentendus ; elles y donneront encore lieu, tant qu'on ne prendra pas suffisamment garde à l'évolution qu'elles ont

subie, lorsque la philosophie elle-même évoluait, cessant d'être la *Métaphysique*, et devenant la *Critique*.

La Métaphysique avait la prétention de dépasser la science; mais puisque la science avait, par définition, agrégé à elle tout ce qui était thèse positive et vérification expérimentale, il ne restait à la métaphysique que le domaine de l'hypothétique et de l'invérifiable. L'imagination lui en ouvrait l'accès ; mais aussi elle en multipliait l'idée à son gré ; elle mettait le philosophe en présence d'une série d'alternatives qu'il lui fallait dénouer par une série de coups d'Etat. Les noms des doctrines étaient alors des symboles de guerre : l'idéalisme s'opposant au réalisme, le spiritualisme au matérialisme, l'intellectualisme à la philosophie du sentiment ou de la volonté. Avec la critique il n'en saurait être de même : elle n'est pas une tentative pour augmenter la quantité du savoir humain, elle est une réflexion sur la qualité de ce savoir. Elle est à l'intérieur de la science; elle met le savant en garde contre la tentation naturelle de laisser sur le même plan le contenu total de la science : expériences et postulats, faits et théories ; elle le rend plus soucieux de scruter les sources et de mesurer l'exacte portée de ses affirmations. C'est pourquoi elle dénonce l'imagination sans contrôle d'où naissent réalisme et matérialisme, comme la psychologie rudimentaire d'où naissent la philosophie du sentiment ou la philosophie de la volonté. L'idéalisme, le spiritualisme, l'intellectualisme apparaissent dès lors comme les formes consti-

tutives de la critique ; ces formes sont sans commune mesure avec quelque hypothèse métaphysique que ce soit ; elles représentent uniquement un progrès de méthode, capable d'assurer, dans le monde de la pensée, non seulement l'association des efforts, mais l'addition des résultats.

Donc il ne serait pas tout à fait exact de poser comme une alternative entre l'idéalisme et le réalisme. Le réalisme ne pourrait être vrai qu'au stade de l'évolution où l'alternative ne se posait pas. Et, en effet, l'affirmation de l'homme va naturellement à l'être ; comment se serait-elle repliée sur elle-même, si elle n'y avait été contrainte par les contradictions de ses démarches spontanées ? A mesure que la science se distinguait de la perception sensible, que ses conceptions systématiques sont apparues et plus diverses et plus hardies, que certaines hypothèses, après vérification régulière, ont été incorporées au savoir positif, que d'autres doctrines, jadis entourées d'une adhésion unanime, n'ont plus été maintenues qu'à titre d'objets de foi et de sentiment, il est devenu impossible de concevoir que l'ensemble du monde intellectuel se dispose de lui-même sur un plan unique comme celui de la réalité. Celui qui refuserait de faire sa part au scepticisme devrait accepter, non pas le dogmatisme, mais tous les dogmatismes à la fois, et il y laisserait sa raison. L'affirmation du réel n'est donc pas ce que la suppose le réalisme, une démarche simple et directe

immédiatement isolable parmi toutes les démarches de l'esprit ; elle implique que l'on ait commencé par récuser, pour discerner entre elles, toutes les prétentions des différents systèmes à la possession et à l'explication des choses extérieures ; elle implique, par conséquent, après le doute illimité de la réflexion, l'analyse réductrice qui mesure et limite la portée de chaque proposition, la hiérarchie des valeurs enfin qui subordonne les faits présumés et les théories d'imagination aux conclusions de l'expérience et du raisonnement — toutes conditions auxquelles l'idéalisme seul peut satisfaire. Et, d'autre part, la thèse idéaliste ne signifie rien autre chose, sinon que la science moderne ne se place pas dans l'être absolu, identique avec lui-même, mais qu'elle se meut dans la pensée, à travers des négations et des éliminations qui, seules, lui permettent une approximation croissante de la réalité.

Ainsi entendu, l'idéalisme n'a rien de commun avec la doctrine métaphysique que certains savants ont coutume de discuter et de réfuter, parce qu'ils interprètent l'idéalisme par opposition — mais aussi par analogie — avec le réalisme métaphysique. Ils supposent que le philosophe se considère, non seulement comme étant la mesure de toutes choses, mais comme s'il en était la création, tout au moins, comme s'il en reproduisait la création. Ils croient donc utile de lui rappeler quels liens rattachent l'humanité au milieu où elle a grandi, comment l'action continue et lente de ce milieu explique la croissance et l'orientation de

son développement. — Or, demandons-nous à notre tour, quelles sont les conséquences de ces remarques? Ou elles nous ramènent au réalisme : on admettra que le milieu biologique ou social est bien ce qui a donné naissance au système nerveux, à la conscience, à la raison de l'homme; on suspendra la connaissance à l'action supérieure d'une force dont on ne pourra rien dire sinon qu'elle est l'Inconnaissable. Le réalisme biologique ou sociologique est alors, par une identification dont les *Premiers Principes* de Spencer montrent la rigoureuse nécessité, l'héritier, ou si l'on préfère le succédané du réalisme théologique. — Ou bien on reconnaîtra que la réplique valable contre le théologien est valable aussi contre le biologiste; Dieu, qui aurait fait l'homme, est lui-même fait à l'image de l'homme; le milieu, par lequel s'explique la genèse de la science humaine, est lui-même une conception de la science humaine. Bref, la relation de l'homme au milieu est considérée par la critique comme une relation d'ordre scientifique, et non métaphysique ; elle s'établit à l'intérieur de la raison, et c'est à la raison qu'il appartient de faire le départ entre le sujet et l'objet. L'idéalisme rationnel ne saurait donc se confondre avec l'idéalisme subjectif des métaphysiciens; son rapport au réalisme légitime, c'est-à-dire à l'affirmation rationnelle de l'existence du monde extérieur, n'est pas celui d'une espèce à une autre espèce, c'est celui du genre à l'espèce, mieux encore du principe à la conséquence.

Des considérations de même nature s'appliquent à la notion de spiritualisme, et peut-être sont-elles plus opportunes encore ; car il n'est guère de notion plus discréditée. Mais sur quelle conception porte effectivement ce discrédit ? Celui qui croit à la création du monde, à l'immortalité de l'âme, à la sanction divine, est appelé, il s'appelle lui-même spiritualiste ; en fait, il est guidé dans toutes ses convictions par l'imagination matérialiste. La création de l'univers n'est qu'une relation toute physique : le Dieu dont elle supposerait, ou prouverait, l'existence ne serait qu'une puissance physique ; l'âme capable d'animer de nouveau le corps ressuscité serait une substance immuable comme un atome de matière, et du même ordre que lui ; une morale qui n'est pas dégagée de la notion des récompenses ou des châtiments supra-terrestres, demeure soumise à la force de l'intérêt sensible. Dans l'état actuel de la pensée humaine le problème du spiritualisme est posé d'une manière toute différente : il est lié à la conception même que la science se fait de la matière.

La matière, pour la science, est définie par les lois qui la régissent ; ce qui caractérise ces lois, c'est qu'elles constituent une détermination intégrale d'un mouvement particulier par l'ensemble des mouvements universels, d'un phénomène présent par l'ensemble des phénomènes passés. Ce qui se modifie quand l'univers se transforme, c'est uniquement la relation d'un fragment limité au tout illimité dont il est solidaire ; cette transformation, pour être scientifi-

quement intelligible, pour être reconnue comme processus réel, suppose qu'à prendre l'intégralité du tout il ne s'est rien produit d'inattendu, de proprement nouveau, que l'univers enfin obéit à un principe de conservation et d'identité. — Or, de cette condition même du déterminisme scientifique surgit inévitablement cette conséquence : c'est que la science, du moment qu'elle pose la loi de la matière, ne saurait être soumise elle-même à cette loi, qu'elle doit être une réalité distincte de la matière. Un corps particulier est le reflet, sur un point déterminé, des actions qui s'exercent à travers l'étendue, l'accumulation des influences séculaires sur le moment actuel ; mais il faut bien que la science soit autre chose qu'un de ces corps particuliers, puisqu'elle prend possession de toute l'étendue à la fois afin de déterminer la chaîne sans fin des relations entre les phénomènes, puisqu'elle prend possession de tous les temps à la fois afin de trouver dans le passé la genèse explicative du présent. L'affirmation spiritualiste ne dépasse nullement le plan de la science positive ; elle est impliquée immédiatement dans l'intelligence de la science.

Ainsi un métaphysicien pourrait avoir le choix entre le matérialisme et le spiritualisme; un savant ne l'a pas. Supposons, en effet, que le savant énonce ce jugement : *la matière pense*. Alors, il conçoit d'une part une masse divisible dont toutes les parties sont extérieures les unes aux autres comme les différents mots d'une phrase — d'autre part une coordina-

tion interne qui fait de chacune de ces parties les conditions déterminantes d'un tout comme la pensée unique exprimée dans la phrase. Il peut bien, verbalement, affirmer que ces deux conceptions hétérogènes n'en font qu'une ; mais il ne peut pas, réellement, les ramener à l'unité ; car il faudrait pour cela et passer par dessus le principe logique de non-contradiction et admettre la possibilité du miracle ; ce qui serait pour notre savant nier deux fois l'existence de la science.

Il est donc possible de soutenir que le savant n'est jamais matérialiste qu'en parole, par une illusion qui lui est d'ailleurs aussi naturelle que l'hallucination visuelle au fumeur de haschisch. Le savant se voit, en rêve, au terme de son œuvre ; il atteint l'univers tel qu'il est en soi, purgé de toute interprétation subjective et de tout préjugé humain ; il saisit des éléments immuables qui se prêtent à une infinité de combinaisons et de renouvellements. Le savant s'absorbe alors dans le monde ; son état est, littéralement, celui de l'extase. — La Critique réveille le savant, en lui rappelant la route parcourue, le faisceau de sensations qui était inévitablement l'unique contenu de son expérience, le tissu de raisonnements qui était inévitablement l'unique ressort de son mouvement, en lui rappelant surtout que la route n'est jamais achevée, que la vie scientifique est de s'avancer toujours dans une lumière indéfiniment grandissante. Nulle part ne s'est réalisée encore l'immédiate coïncidence

de la science et de l'univers, et nul ne peut dire si jamais elle se réalisera. Le monde est plus grand que notre pensée : chaque fois que de nouveaux instruments reculent l'horizon de notre observation, ils font surgir des profondeurs inattendues les découvertes les plus déconcertantes pour les habitudes mentales de l'humanité. Mais en même temps, et suivant une remarque due à Kant, le monde est plus petit que notre pensée : limité en quelque sorte au plan du réel, il ne saurait à son tour épuiser la fécondité infinie de l'analyse mathématique, il ne saurait, ni remplir l'espace pur de la géométrie générale, ni, à cause de leur ampleur ou si l'on préfère de leur diversité, s'égaler à l'ensemble des théories physiques ou biologiques. Que l'on s'en félicite donc ou que l'on s'en plaigne, qu'on y voie la marque de la grandeur de l'homme ou le signe de son infirmité, il est un fait constant, c'est que notre science ne saurait exactement s'ajuster à l'univers, qu'il subsiste un élément de différenciation qui ne peut être éliminé, et cet élément, constitutif de notre science, c'est l'esprit même.

Il est vrai que cette conclusion requiert une nouvelle précision. Nous n'aurions pas le droit en effet d'opposer, comme nous le faisons, le spiritualisme et le mysticisme, si nous ne disposions d'un réactif capable de mettre en évidence l'activité spécifique et positive de l'esprit. Or, ce réactif ne saurait être autre qu'une analyse d'ordre intellectuel. De là une troisième notion

caractéristique de la méthode philosophique, la notion d'intellectualisme ; et de là aussi l'utilité de dissiper dès maintenant une double équivoque qui a jeté son ombre sur la plupart des polémiques — on pourrait presque dire sur toutes les polémiques — engagées entre philosophes contemporains.

Voici la première équivoque : ceux qui ne sont pas intellectualistes imaginent que l'intelligence est une faculté parmi d'autres facultés, comme une chambre parmi d'autres chambres, et que l'intellectualisme chercherait à transporter dans cette chambre toute la substance de l'esprit. Mais le principe de l'intellectualisme n'a aucun rapport avec une telle conception ; il consiste à considérer toute réalité, sous quelque aspect qu'elle se présente, comme susceptible d'être expliquée par des relations conformes aux lois de l'intelligence. Par exemple, Harvey a proposé une théorie intellectualiste de la circulation, parce que le mécanisme des mouvements du cœur et du sang, tel qu'il l'a décrit, est de sa nature accessible à la raison ; mais il n'a pas prétendu que le principe explicatif de ces mouvements en fût également un principe constitutif, et qu'il n'y eût rien d'autre dans le cœur, ou dans le sang, que l'intelligence du savant qui l'étudie. Dire que l'intellectualisme est une condition nécessaire de la science de l'esprit, c'est dire que la psychologie prendra, pour se constituer, la forme rationnelle que la physique ou la biologie ont prise naturellement. Un être vivant subit les actions du milieu

qui l'environne, il en est affecté, il réagit ; trois phases successives qui ne peuvent être séparées l'une de l'autre, qu'elles soient considérées dans l'arc réflexe comme mouvement afférent, comme décomposition du centre, comme mouvement efférent, ou qu'elles soient considérées dans la conscience comme représentation, comme sentiment, comme volonté. Tandis que la philosophie du sentiment et la philosophie de la volonté isolent l'une de ces trois phases comme suffisant à engendrer la vie de l'âme, elles s'opposent à cette sorte d'intellectualisme qu'elles supposent agir de même à l'égard de la phase intellectuelle. Or la philosophie de l'intelligence n'est pas du même ordre que la philosophie du sentiment ou de la volonté, parce que l'intelligence est non seulement un objet à connaître, mais encore le moyen de connaître. Il ne saurait donc être question de choisir entre quelqu'une des trois facultés ; à la conception des facultés séparées, qui seule permettait de poser l'alternative, l'analyse rationnelle substitue la notion de fonctions solidaires. Chacune de ces fonctions s'exerce à son rang, et elles ne sont pas plus interchangeables que ne le sont la respiration et la circulation. Parvenu ou non à la lumière de la conscience, soumis ou non à la réflexion du sujet, l'élément représentatif est nécessairement le premier terme du processus psychique, et il n'en est que le premier. A quoi donc se réduit désormais le paradoxe intellectualiste ? A des énoncés tels que ceux-ci : l'attache-

ment au rapport abstrait qui est la justice est capable de susciter des émotions aussi fortes que l'attachement de la personne à elle-même ; la délibération inquiète sur le devoir vrai peut être source d'énergie morale, au moins autant que l'impulsivité de ceux qui déguisent leur faiblesse interne sous le masque de l'homme d'action.

Une seconde équivoque est à la base des réfutations courantes de l'intellectualisme, du même ordre que la première, mais portée sur un terrain nouveau. On se demande comment l'intellectualisme conçoit l'intelligence, et on répond qu'ici encore il est condamné à identifier l'objet qu'il étudie avec la méthode par laquelle il l'étudie. Si la forme rationnelle de la science est constituée par une série de notions logiquement définies et de raisonnements rigoureusement enchaînés, une science rationelle de l'intelligence est amenée à altérer la réalité spécifique de son objet, à méconnaître l'apparence immédiate, spontanée, « intuitive », du développement intellectuel. L'intellectualisme est la philosophie du concept, philosophie abstraite et morte, en opposition à la philosophie concrète et vivante de l'intuition. Mais dans cette interprétation de l'intellectualisme on est, manifestement, victime d'un préjugé qui remonte à l'école éclectique; on imagine que la certitude initiale suppose l'identité du sujet et de l'objet, de la conscience qui regarde et de la conscience qui est regardée. Or ce postulat, qui est une traduction superficielle du *Cogito* carté-

sien — et qui se résout d'ailleurs dans une sorte de jeu de mots sur le double sens du terme *conscience* — s'évanouit avec la notion d'inconscient psychologique, introduite par l'intellectualisme des Spinoza et des Leibniz au cœur de la philosophie moderne. On s'explique dès lors que l'intellectualisme ne connaisse pas l'alternative où ses adversaires le croient engagé. Pourquoi choisirait-il entre le concept et l'intuition ? Le concept est ce qui explique, l'intuition est ce qui est à expliquer. L'analyse ne supprime pas plus, en s'y appliquant, la spontanéité de l'activité interne que la découverte des rapports numériques en acoustique n'a détruit la nature sensible ou la nature esthétique des sensations auditives. Il faut même aller plus loin : il appartient au concept, non pas seulement d'éclairer l'intuition, mais de la justifier comme réalité dans l'ordre de la pensée. Et, en effet, plus les descriptions psychologiques insistent sur le caractère immédiat, sur l'apparence inanalysable de l'intuition, plus elles soulignent son retentissement en vie et en action, plus aussi elles se rapprochent des descriptions que les pathologistes nous fournissent des phénomènes d'hallucination ou d'autosuggestion. Il faut pourtant que la crise d'invention soit autre chose qu'une crise d'hystérie. Si au milieu des visions bizarres dont Descartes nous a conservé la confidence dans ses *Olympica*, éclate une intuition véritable, la preuve n'en est pas, je suppose, qu'il ait fait — et accompli — un vœu de pèlerinage à Notre-Dame-de-Lorette, c'est

qu'il a écrit la *Géométrie* et les *Principes de la Philosophie*. Que conclure donc, sinon qu'une chose est nécessaire pour manifester la réalité de l'intuition : la claire intelligence de ce qu'elle a produit effectivement ? Seules se refuseront à l'épreuve, ou les imaginations confuses qui désespèrent de prendre un corps et de se convaincre elles-mêmes de leur propre objectivité, ou les idées surannées qui peu à peu ont déserté le champ de bataille de la démonstration méthodique où elles se risquaient au temps de leur maturité. Bref, et pour reprendre la métaphore classique, si l'intellectualisme se donne la tâche de discerner et de déceler les cas de grossesse nerveuse, c'est la meilleure marque qu'il puisse donner de sa confiance dans la fécondité de l'esprit.

Telles sont les raisons qui, dans notre pensée, justifieraient la connexion établie, à travers le présent volume, entre les notions d'idéalisme, de spiritualisme, d'intellectualisme. Cette connexion, il n'est pas inutile d'en faire la remarque, apparaît dès les premières démarches de la philosophie moderne. Le *Cogito*, qui est le principe du spiritualisme, est lui-même l'aboutissant de la réflexion idéaliste, réflexion nécessairement liée à la dualité des univers que Descartes conçoit : l'univers de la physique mathématique et l'univers de la perception sensible. Il s'interprète d'autre part en fonction de la critique intellectualiste : l'esprit ne se définit plus comme la puissance qui

exerce une action physique sur la matière, il n'est plus l'âme de la tradition scolastique, il est l'activité continue de la pensée. Seulement cette connexion que les deux premières des *Méditations Métaphysiques* justifient avec la rigueur que l'on sait, Descartes ne la considère encore que comme un point de départ pour des spéculations d'ordre transcendant sur l'existence et sur la nature de Dieu, sur l'union de substances hétérogènes telles que l'âme et le corps. Il a fallu deux siècles de progrès philosophique, la critique de Kant et surtout l'interprétation d'immanence que Fichte a réussi à donner du kantisme, pour concevoir que le *Cogito* était non seulement le fondement, mais aussi le terme de la réflexion philosophique, que l'univers de la science et l'univers de l'action se mouvaient nécessairement au sein de la pensée à laquelle ils devaient leur vérité. Les conditions générales de cette réflexion philosophique paraissent alors définitivement posées. L'œuvre du XIXe siècle aura été de les dégager de la forme systématique qui leur donnait encore l'apparence d'une vérité close, à jamais formulée, de les faire plonger au cœur de la vie scientifique et de la vie sociale, de les présenter enfin comme une méthode de progrès perpétuel, indéfini.

Nous pourrions dès lors, et pour conclure, définir en conformité avec l'évolution de la spéculation philosophique, en conformité aussi avec les exigences de la critique contemporaine, la fonction positive de la

philosophie. Auguste Comte n'avait fait que l'entrevoir lorsque, pour la faire rentrer dans les cadres tracés par la division du travail, il l'avait conçue comme la spécialité de la généralité. La formule, à l'interpréter littéralement, serait, en effet, dangereuse pour la positivité même qu'elle prétend établir. Il est de l'essence de la généralisation de faire évanouir, à mesure qu'elle est poussée plus loin, le contenu réel de la science, de sorte que la pensée, se raréfiant à chacun de ses progrès, n'aurait plus à rapprocher que des quotients de plus en plus pauvres. Or, cet écueil, il n'est pas sûr que Comte permette de l'éviter tout à fait, pour des raisons à la fois d'ordre spéculatif et d'ordre pratique. D'une part, comme il voit dans la complexité des méthodes croissant avec la complexité des objets à étudier un progrès effectif de l'esprit scientifique, il subordonne les procédés intellectuels de la géométrie aux classifications tout empiriques et toutes statiques de la zoologie ; il retourne ainsi de Descartes à Aristote. D'autre part, et suivant l'inévitable condition de ceux qui prédisent, il imagine la société future sur le modèle des sociétés passées, et il lui prête gratuitement la stabilité organique par où le moyen âge lui semblait digne de tant d'admiration.

Si le positivisme doit rompre avec les universaux de l'âge métaphysique, il faut donc qu'il conçoive la science sur le plan de la science cartésienne qui ne connaît d'autre réalité que la réalité singulière. La fonction de la philosophie est alors de constituer l'uni-

vers de la pensée en additionnant les réalités les unes aux autres, sans exclusion ni sacrifice. Cette fonction serait simple et directe dans l'hypothèse réaliste où nous posséderions la connaissance définitive de l'existence absolue, où le monde viendrait, comme de lui-même, se projeter en une image unique et immuable. Mais, dans les conditions faites à l'humanité, cette fonction suppose une critique préalable, capable de disposer suivant différents plans de perspective les vérités qui ont obtenu droit de cité à l'intérieur d'une même science. Par exemple, si la chimie fait également état des travaux de Berthelot sur la synthèse des hydrogènes carbonés et des travaux de Pasteur sur les prétendues expériences de génération spontanée, s'il y a place dans la géométrie générale pour des théorèmes relatifs à la surface d'une sphère et pour des théorèmes relatifs à la surface d'un corps qui est l'analogue de la sphère dans un espace à quatre dimensions, il ne serait pas possible de juxtaposer bout à bout ces vérités ; quoiqu'à l'intérieur d'une même science, elles ne sont pas homogènes les unes aux autres ; l'une a une valeur positive, et l'autre une valeur négative ; l'une a une valeur réelle, et l'autre une valeur imaginaire. A plus forte raison la critique philosophique a-t-elle un rôle spécifique et précis, lorsqu'il s'agit de franchir les limites d'une science déterminée, pour définir la relation d'une science à une autre — à plus forte raison encore lorsqu'il s'agit de coordonner les valeurs d'ordre spé-

culatif que l'expérience du passé et la connaissance des fonctions logiques ou mathématiques permettent d'établir, aux valeurs d'ordre esthétique qui entourent le monde réel comme d'un réseau d'interprétations idéales, aux valeurs d'ordre pratique qui incorporent à notre pensée l'organisation et la volonté des choses à venir.

Ainsi, en renonçant à ce qui avait été la véritable pierre philosophale, au système pour les siècles qui porterait le nom et célébrerait la gloire d'un maître unique, au κτῆμα εἰς ἀεί, la philosophie n'a déserté ni son rôle historique ni sa tâche positive. Dans une société régie par la loi de division du travail, elle a une fonction définie, sans être pourtant un organe soumis à cette loi. Il serait contradictoire que l'ensemble des moyens devînt à lui-même sa propre fin, et fonctionnât en quelque sorte à vide. Mais la division du travail est justifiée au contraire, elle acquiert son but et sa raison d'être, lorsque le procédé d'addition critique que nous venons de décrire assure à chacune des vérités particulières sa valeur exacte, l'agrège à la synthèse qui constitue pour chaque époque l'intégrité de la civilisation humaine, en fait enfin un moment de cette philosophie anonyme qui s'avance par ondes concentriques : σκέψις καὶ νόησις εἰς ἀεί.

SPIRITUALISME ET SENS COMMUN

Nous ne saurions oublier, pour notre part, que la première ligne écrite par un philosophe dans notre langue nationale est un appel au bon sens ; si on a pu y relever quelque trace d'ironie[1], au moins n'est-il pas douteux que Descartes a nourri ce rêve de créer, ou plutôt de consacrer, dans l'humanité, la raison commune, condition de la vérité scientifique et de l'unité sociale. La foi philosophique, qui implique la possibilité de donner à l'humanité une organisation définitive, implique l'existence d'un sens commun. Aussi la tentative faite par les penseurs écossais du XVIIIe siècle, reprise par Cousin en France, pour établir l'harmonie de la philosophie et du sens commun, nous semble-t-elle répondre à une préoccupation légitime, et qui doit survivre à l'échec de la tentative éclectique.

1. Cf. Montaigne, *Essai* (II, XVII) *de la Præsumption :* « On dit communément que le plus iuste partage que nature nous aye fait de ses graces, c'est celuy du sens : car il n'est aucun qui ne se contente de ce qu'elle luy en a distribué. » (*Edition municipale de Bordeaux*, t. II, 1919, p. 443. — L'édition de 1588 donne cette variante intéressante : *jugement*, que Montaigne a remplacé par *sens*.)

En effet, il apparaît que l'éclectisme, s'il a posé le problème, en a méconnu les termes véritables. Pour lui la philosophie est sans consistance intrinsèque, essentiellement mobile, perpétuellement entraînée dans des directions diverses ; le sens commun, au contraire, est une somme de convictions arrêtées, stables, inébranlables. C'est au sens commun qu'il appartient de fixer l'incertitude des philosophes, de trancher les fils à la fois amincis et embrouillés par la dialectique. D'où il résultait que la philosophie, asservie à une autorité étrangère, cessait d'être la libre réflexion de l'esprit, que le sens commun, s'égarant dans la sphère des idées abstraites, avait déserté le domaine de la pratique courante qui était le sien. Compromettant à la fois les deux forces qu'il prétendait unir, l'éclectisme devait s'achever dans la négation de la philosophie et dans la négation du sens commun.

Une telle conséquence ne saurait nous surprendre aujourd'hui. Pour des générations habituées à considérer la propagation des idées dans la société et leur évolution dans l'histoire, la fixité du sens commun apparaît comme un postulat aussi arbitraire et aussi inacceptable que la fixité des espèces. Le sens commun représente et résume les opinions les plus généralement répandues dans un groupe d'individus semblables par l'éducation et par les mœurs. Or, à moins d'admettre une exception singulière à tout ce que nous savons des lois qui régissent la vie universelle, le sens commun doit varier avec tous les mouvements d'opinion qu'entraînent dans chaque groupe le développement de sa civilisation propre et le contact des groupes voisins. Ainsi la seconde moitié du XIXe siècle oppose

au postulat de la fixité, qui est de sens commun dans la première moitié, le postulat de la variabilité — et le fait seul de cette opposition constitue un témoignage indéniable en faveur de la thèse de la variabilité.

Si donc il est admis — et comme une vérité de sens commun — que le sens commun est susceptible de varier, qu'il reflète dans ses variations le mouvement général des idées, alors la rupture de la philosophie et du sens commun, à laquelle semblait nous condamner la tentative de l'éclectisme, ne sera pas définitive. Mais, pour qu'il y ait accord entre eux, la première condition sera que le sens commun se reconnaisse naturellement incapable de guider la raison philosophique; c'est d'elle, au contraire, qu'il attendra son orientation. La philosophie est bien indépendante; elle a le droit d'être obscure; elle en a le devoir, pour autant qu'elle doit toujours ou s'approfondir ou s'élever. Tout ce qui n'est pas à l'avance accepté par nous et fixé en nous, nous paraît nécessairement obscur; mais c'est cela même qui nous libère. Seulement l'obscurité définitive est stérilité absolue; il faut que, de cette obscurité, marque d'invention et d'originalité, la raison philosophique revienne à la clarté, marque de vérité et d'universalité. Après avoir accompli l'effort pénible et lent qui a dégagé des confusions accumulées par des siècles de tâtonnements la voie de la vérité, il faut qu'elle indique cette voie sous sa forme simple et directe, qu'elle travaille à la formation d'une conscience intellectuelle dans l'humanité. Déjà ce sont les idées philosophiques qui ont peu à peu constitué notre conscience morale : un philosophe a le premier émis cette absurdité que l'esclave était un homme au même titre que son maître,

cette autre que la tolérance et la pitié marquaient la force d'âme, plus que le fanatisme et la brutalité. Dans le temps présent où l'anarchie intellectuelle décompose et dissout visiblement la société, l'œuvre de la philosophie doit être d'agréger à la conscience morale la conscience intellectuelle, non moins nécessaire pour l'union et pour le progrès de l'humanité pensante, de faire une fois de plus l'éducation du sens commun.

Est-il possible d'esquisser les principes de cette nouvelle éducation? Suivant la thèse de l'éclectisme, le sens commun est spiritualiste; et il faut bien admettre que cette affirmation est légitime, puisque le sens commun, qui paraît bon juge en la matière, l'a laissée passer sans protestation. Le sens commun s'est cru spiritualiste, si bien que le matérialisme s'est réclamé de la science, afin de dissiper les préjugés régnant dans la conscience publique. Et en fait, ce qu'il y a de plus profond dans cette conscience, c'est un ensemble de convictions morales qui lui apparaissent comme liées à l'existence indépendante de l'âme. On pourrait assurément soutenir que ces convictions ne sont proprement ni philosophiques ni chrétiennes, puisqu'elles trouvent leur plus exacte expression dans les développements oratoires des traités cicéroniens; il est vrai pourtant qu'elles ont été préparées par la philosophie de Platon et confirmées par la propagande du christianisme. Seulement quelles sont les représentations qui correspondent à ces convictions? quelle notion le sens commun se forme-t-il de l'âme? Or, s'il est un fait d'observation constante, c'est que l'esprit de l'homme ne saurait débuter par la conception du spirituel en tant que tel. Le type de l'existence lui est

fourni par les objets matériels, et c'est sur ce modèle que l'esprit lui-même doit être conçu. Dans notre civilisation occidentale la spéculation philosophique a reposé d'abord sur le postulat matérialiste ; dans toutes les doctrines populaires, que ce soit l'épicuréisme ou son antagoniste, le stoïcisme, il n'y a de réalité que matérielle : l'âme est faite d'atomes, ou l'esprit est un feu. Si on interroge de bonne foi le sens commun, on constate qu'en affirmant la spiritualité de l'âme il ne répugne nullement à de telles conceptions. Et d'ailleurs on ne voit pas comment il aurait pu ne pas transporter dans ses convictions spiritualistes les habitudes représentatives du matérialisme : il aurait fallu au moins qu'il fût encouragé et guidé dans cet effort par l'exemple des philosophes. Mais c'est précisément dans les systèmes qui ont été le plus près d'obtenir pour des siècles une adhésion unanime, que l'esprit a été le moins nettement distingué de la matière. Pour arriver à la définition de la substance qui caractérise l'existence absolue, Aristote doit ajouter aux idées qui sont saisies par l'esprit et qui ne sauraient constituer que la forme ou l'essence des choses, un je ne sais quoi d'impénétrable et de fixe, principe de la réalité indépendante, et qui ne peut être que la matière elle-même. La matière se retrouve ainsi au cœur de la notion aristotélicienne de substance, fondement de cette ontologie étrange à laquelle on a si longtemps réservé le nom de métaphysique et où faillit sombrer la raison philosophique de l'humanité. D'autre part, lorsque Descartes essaya de restaurer sur les ruines de la scolastique un spiritualisme supérieur, il conçut l'âme comme une *chose pensante*, sur le modèle de la

chose étendue. Héritier d'Aristote et de Descartes, l'éclectisme ne pouvait se soustraire à cette confusion : il alla chercher l'âme au delà de tous nos actes, de tous nos sentiments, de toutes nos pensées, dans une sorte de sanctuaire où elle veillait, immuable, dans la dignité de sa substantialité, et il n'a pas compris qu'il l'avait détachée de la vie spirituelle, qu'il en avait fait une chose analogue à l'objet matériel, que son identité n'était que le symbole de son inertie, son immortalité la conséquence de son néant : elle était impérissable sans doute, puisqu'elle n'avait pas commencé d'exister.

Une telle conception est-elle définitive? Le sens commun a accompli un certain progrès en passant des représentations purement matérialistes aux croyances spiritualistes; mais ce progrès a entraîné la confusion du spiritualisme et du matérialisme, et par suite aussi le discrédit légitime où le sens commun est tombé dans notre siècle. Pourquoi, cependant, cette confusion et ce discrédit seraient-ils choses irrémédiables? Puisque, suivant la remarque de Descartes, l'esprit est naturellement plus près de lui-même que de la matière, alors il n'est pas impossible que le sens commun accomplisse un nouveau progrès, cette fois décisif, qu'il arrive à concevoir le spiritualisme dans sa rectitude et dans son intégrité. Pour amener ce progrès, il n'est besoin ni de subtilités dialectiques ni de discussions de systèmes; il n'y a pas d'autre proposition à établir que celle-ci : *l'esprit est esprit*. Seulement il s'agit, pour en faire voir tout le sens, de rétablir le contact de l'esprit avec lui-même, de lui donner l'expérience directe et totale de sa vie intérieure.

Comment acquérir une notion positive de l'esprit? Sans doute il ne suffira pas de se regarder agir; car l'attention, en se tournant brusquement vers le dedans, suspend le cours normal de l'activité psychique et supprime par là même le contenu qu'on se proposait de saisir. Mais, en maintenant devant soi un produit authentique de l'esprit, sous la forme où le langage le fixe, il est facile de faire en sorte que la réflexion s'y retrouve elle-même. Donnons-nous l'exemple le plus simple et le plus précis : une démonstration d'Euclide se compose d'une série de propositions, qui chacune est une série de mots. Cette démonstration, une fois écrite, survit au moment où elle a été exprimée, à l'individu qui l'a exprimée; les éléments en occupent une place définie dans l'espace, et, chaque fois que s'en renouvelle l'expression, ils ont également une place définie dans le temps. La démonstration d'Euclide est bien une réalité matérielle. On peut, comme Kant le fait remarquer, montrer le livre d'Euclide et dire : voici la géométrie. Cependant ce serait un paradoxe insoutenable que la géométrie existât indépendamment des géomètres; la géométrie nous apparaît comme éternelle, parce qu'elle est apte à revivre indéfiniment dans la série des générations, et comme objective, parce qu'elle revit en toutes de la même façon. Or, les conditions de cette réviviscence sont aisées à déterminer. Il y a d'abord une sorte d'intelligence élémentaire qui donne un sens à chaque mot et à chaque groupe de mots, qui permet d'entendre le langage. Puis intervient l'intelligence géométrique : tout d'un coup on a compris, la suite des phrases est illuminée et comme transparente, elle est devenue un système et

ne forme plus qu'une idée. L'esprit est alors en pleine possession de la démonstration. C'est alors aussi que se pose à lui la question décisive : en ramenant à l'unité, qui fait l'intelligibilité de la démonstration, la multiplicité qui en constituait la réalité matérielle, avons-nous la conscience que nous ne faisons que développer ce qui était à l'avance contenu dans les mots du livre — ou, au contraire, n'éprouvons-nous pas que cette unité intelligible est la raison d'être de cette multiplicité réelle? Le langage écrit, qui a fixé la démonstration dans la science, est l'organe de la géométrie; l'activité intellectuelle qui la fait revivre dans l'esprit, n'est-elle qu'une fonction immédiatement liée aux déterminations de cet organe, — ou la fonction a-t-elle produit, et seule explique-t-elle, les déterminations de cet organe? Le problème du rapport entre l'organe et la fonction, entre la matière et l'esprit, qui, posé par les physiologistes dans le domaine de l'activité inconsciente, aboutit lorsqu'il est le plus approfondi à des formules d'apparence paradoxale et de sens obscur pour celui-là même qui les émet, se détache ici en pleine lumière. L'esprit n'a plus à supposer derrière ce qui se voit quelque chose qui ne se voit pas; il lui suffit d'être lui-même pour se rendre compte de ce que sont les mots, de ce qu'il y ajoute — et que ce qu'il y ajoute c'est justement ce qui les fait exister : le signe prend naissance au moment où lui est donnée la signification. Telle est en définitive l'expérience à laquelle nous faisons appel : en se dégageant du réseau fixe des mots, en s'élevant à l'idée une en qui ces mots se comprennent, l'esprit aperçoit que cette idée unique est raison et origine du réseau tout entier, que

c'est de l'acte spirituel que procède la réalité matérielle, et que c'est au renouvellement de cet acte qu'elle doit l'apparence de sa stabilité; par là même il prend conscience de son autonomie, il se reconquiert lui-même. L'intelligence a l'air d'interpréter le texte du livre; l'interprétation équivaut en réalité à la création : comprendre le texte, c'est retrouver, c'est former à nouveau la pensée d'où le texte a découlé. La fonction intellectuelle crée l'organe intellectuel, c'est-à-dire, en termes plus simples, que l'esprit est véritablement activité. Conclusion qu'il n'est pas téméraire sans doute de présenter comme conforme au sens commun, puisqu'elle se confond avec la conscience que l'esprit prend de son existence, et qu'elle se vérifie à chaque instant dans la vie pratique. Qu'est-ce que vivre au milieu des autres hommes, si ce n'est pas constituer avec des actions perçues isolément des systèmes intelligibles et les rapporter à un centre de coordination qui s'appelle une personne?

Ce n'est pas tout : si l'esprit est puissance originelle de production, il n'y a pas de limite qui s'impose à cette puissance de production. Les idées, une fois exprimées, apparaissent comme bornées par leur expression même; mais dans l'esprit qui les a formées elles vivent, et leur vie est une capacité de développement spontané. Qu'est-ce que réfléchir, si ce n'est ou démêler dans une première idée d'autres idées, ou rapprocher cette idée de notions préalablement acquises pour s'élever à une conception supérieure? Or, l'idée nouvelle n'est pas simplement le produit d'un esprit qui en tant qu'instrument de production demeurerait identique à lui-même; l'activité spirituelle n'est

que la vitalité même de nos idées; par le fait de notre travail nous nous sommes transformés, et puisque notre travail a été purement interne, puisqu'il n'y a pas d'idée qui ne comporte quelque approfondissement ultérieur, qui ne se prête à quelque relation nouvelle, la vie spirituelle est une transformation incessante et indéfinie. Nous avons toujours, suivant l'expression de Malebranche, du mouvement pour aller plus loin, pour défaire et pour refaire notre être. Dès lors, il n'y a pas pour nous de condition fixée et arrêtée une fois pour toutes; il n'y a pas de destinée individuelle. La fécondité de l'esprit va jusqu'à l'infini, et elle déconcerte toute prévision. On pourra deviner à l'avance la manière dont différents individus imiteront et reproduiront une idée nouvelle, ou encore on pourra énumérer après coup les éléments qui devaient entrer dans l'idée nouvelle; mais cette idée se distingue précisément de ses éléments en ce qu'elle en est la synthèse : elle est avant tout unité. Par suite, rien ne l'explique qu'elle-même, au moment où elle apparaît; elle est un étonnement pour les autres esprits, elle est un étonnement pour l'esprit même qui la produit. Le jour où notre destinée serait fixée, c'est que l'activité efficace et originale de l'esprit se serait retirée de nous; mais, tant que l'esprit vit, il ignore où doit le conduire le progrès de sa logique intérieure; et, de se découvrir ainsi soi-même à mesure qu'on se développe, c'est précisément la caractéristique de la vie spirituelle. Cette conclusion, encore une fois, ne peut manquer de rencontrer l'assentiment du sens commun, puisqu'il suffit à l'esprit d'être pour prendre conscience de son évolution continue; elle sera également confirmée par

l'histoire de la science et par l'expérience de la vie morale. Un jour, dans l'esprit d'un Descartes, se combinent l'analyse des anciens et l'algèbre des modernes : de cette synthèse instantanée sont nés de nouveaux systèmes d'idées dont les générations successives auront à approfondir les conséquences internes, sans les épuiser jamais. Et il en est de même lorsque dans l'esprit d'un Darwin les observations faites sur l'élevage des animaux domestiques sont venues rejoindre les théories des économistes : l'intelligence de l'humanité en a été élargie et enrichie. D'autre part, la première règle de prudence n'est-elle pas de compter avec l'incessante modification des caractères individuels? La plus haute règle de morale, qui unit la profondeur de la justice et la profondeur de la charité, n'est-elle pas de considérer toute personne comme capable, quel que soit son état actuel, d'atteindre et de participer à la vie morale? Car il est de la nature des idées éparses que spontanément elles se coordonnent, et la vérité dont toute intelligence est grosse surgira au jour de la conscience. L'analyse rationelle retrouve ici l'expérience tant de fois invoquée par les docteurs de la grâce : il n'y a pas de pécheur, si abandonné de Dieu qu'il paraisse, qui ne puisse devenir un élu; la conversion, même la plus inattendue, la conversion totale est toujours prête à jaillir de la source profonde de la pensée; c'est ce fait, en apparence le plus mystérieux, qui en réalité atteste le mieux la fécondité illimitée de l'esprit et nous ouvre le jour le plus clair sur sa véritable nature.

Enfin, l'esprit consistant dans la formation incessante de nouveaux systèmes d'idées, nous éprouvons qu'il

n'y a pas discontinuité entre ces systèmes, tout au moins si nous nous renfermons dans le cours normal de la vie où se place naturellement le sens commun, où nous devons chercher la directe et pleine conscience de l'esprit. Tous ces systèmes se pénètrent : par leur retentissement réciproque, par leur réaction mutuelle, ils constituent cette unité, toujours provisoire et inachevée, mais toujours aussi réellement sentie, qui est l'âme individuelle. Rien ne semblerait plus contraire à notre expérience intime de la vie psychique que de la séparer en différents ordres étrangers l'un à l'autre, exclusifs l'un de l'autre, systèmes de sentiment ou de volonté à côté des systèmes proprement intellectuels. Rien ne saurait choquer davantage le sens commun, puisqu'il faudrait transporter à des facultés non intellectuelles le pouvoir de détermination qui définit l'intelligence. Car si le sentiment en général peut être conçu, si le goût d'aimer, la passion de la nouveauté ou l'attachement aux traditions peut contribuer à définir le caractère d'un individu, encore est-il vrai que le sentiment ne peut exister et agir que s'il a une direction et un but, que si, chimérique ou réel, il se propose un objet et se le représente comme étant donné avant de devenir aimable. Pascal élève le sentiment au-dessus de la raison; mais encore il reconnaît que de lui-même et pour la conscience de l'individu le sentiment se confond avec la fantaisie; il ne s'en discerne définitivement que par la réalité de son objet, et cette réalité suppose évidemment une détermination autre que l'état de l'émotion. A plus forte raison la volonté ne peut-elle s'opposer à l'intelligence sans se détruire elle-même, en renonçant à toute orien-

tation ; aussi Schopenhauer doit-il donner un but à cette volonté primordiale dont l'intelligence serait issue : il la détermine comme *vouloir vivre*, et par là même il lui confère un minimum d'intelligibilité. Bref, pour concevoir des systèmes psychiques qui ne soient point liés à des idées, il faut les rapporter à des puissances indéterminées, et la puissance indéterminée est ce qui ressemble le plus exactement au néant. Qu'elle soit formée par nous ou reçue du dehors, qu'elle soit nettement aperçue ou qu'elle demeure inconsciente, il y a toujours une idée à laquelle nos sentiments et nos actes sont liés et à laquelle ils doivent leur détermination. L'esprit de l'homme ne se réduit pas sans doute à un système unique ou à plusieurs systèmes d'idées ; mais vouloir en préciser le contenu en dehors de tout système d'idées, c'est prétendre le mettre hors de lui-même.

En résumé, l'esprit se définit par la capacité de former des idées ; cette capacité s'accroît à l'infini par son développement interne ; elle demeure à travers ses manifestations une dans son essence. De telles propositions, si nous nous sommes bien fait entendre, ne sauraient, à aucun titre, passer pour des découvertes ; ce ne serait même pas ce qu'on pourrait appeler des vérités philosophiques ; ce serait l'expression la plus simple, la plus directe, de ce fait que nous pensons. Penser, c'est avoir un esprit, et l'esprit, du moment qu'il prend conscience de lui-même, se conçoit comme une activité indéfinie et une. Mais peut-être qu'en raison de sa simplicité et de sa netteté cette conclusion sera capable de dissiper les préjugés qui ont obscurci dans l'esprit public la notion du spiri-

tualisme, et de porter l'assise d'une philosophie universelle.

Qu'on voie d'abord l'alternative dans laquelle on s'engage d'ordinaire dès qu'on veut définir l'esprit. Tout objet de la pensée doit être déterminé ; tout ce qui est déterminé doit être posé, fixé, c'est-à-dire soumis à une loi qui le limite du dehors et nécessairement le fait ce qu'il est ; tout ce qui est déterminé est, qu'on s'en rende compte ou non, assimilé par là même à une chose inerte, à un objet dans l'espace ; déterminer l'esprit, c'est le nier en tant qu'esprit. Si l'esprit ne peut être déterminé, il reste qu'il soit indéterminé ; et alors l'étude de l'esprit sera toute négative. On fera l'examen critique de toutes les catégories qu'on applique aux choses pour les comprendre, et, quand on aura montré que ces catégories ne conviennent pas à l'esprit, l'étude de l'esprit sera terminée. La vie spirituelle échappe ainsi à la sphère de l'intelligibilité ; c'est par son opposition aux formes de l'entendement qu'elle se définira. Mais, si l'esprit est véritablement activité, alors disparaît l'alternative du déterminé et de l'indéterminé ; nous ne sommes plus obligés ou d'identifier à une chose étendue ou de rendre mystérieuse et à elle-même inaccessible la nature de l'esprit. Le déterminé suppose le pouvoir qui détermine. L'esprit est déterminant ; il est non l'objet, mais la fonction même de l'entendement ; il n'est pas régi par des lois externes, mais il n'échappe pas non plus à toute loi ; c'est lui qui est la loi ; son existence, c'est de se développer conformément à la loi qu'il a lui-même posée.

En même temps, puisque l'activité de l'esprit est au-

tonome, capable d'étendre à l'infini son progrès interne, tombent les étranges difficultés soulevées par la conception de l'âme individuelle. La notion d'individu est en apparence une notion positive parce que nous sommes habitués à considérer les autres hommes suivant l'apparence extérieure qui seule nous est donnée, parce que nous nous habituons à nous considérer, à notre tour, tels que nous apparaissons au dehors. Mais en réalité, dans la conscience directe que nous prenons de notre évolution interne, nous n'éprouvons nullement que nous ayons une nature fixe, un caractère donné comme du dehors, une destinée imposée. Du jour où une certaine nature et une certaine destinée seraient inhérentes à notre substance particulière, la vie de l'esprit deviendrait insignifiante. L'individualité en vertu de laquelle nous recevrions pour toujours une définition, en vertu de laquelle une qualité nous suivrait jusqu'au delà de la tombe, serait un arrêt dans ce mouvement que nous nous sentons toujours pour aller plus loin, la négation parfaite de l'esprit. Si donc nous demeurons des individus, puisque nous ne saurions nous affranchir de nos fonctions corporelles ou de nos fonctions sensibles, nous ne sommes jamais dans la même mesure ni au même degré des individus, nous ne sommes jamais le même individu. L'individualité n'est qu'un point de départ pour s'élever à la vie spirituelle qui nous apparaît comme la raison positive de notre existence et qui s'ouvre de plus en plus large à notre effort intérieur, par là que nous remplissons mieux que notre véritable destinée, au delà de ce qui n'intéresse que notre personnalité organique, en commu-

nion toujours plus étroite avec la totalité des êtres pensants.

Enfin, si l'expérience la plus simple et la plus constante nous apporte la conviction de notre unité spirituelle, alors disparaît du même coup l'obstacle le plus redoutable à la lumière et au progrès de la pensée : la philosophie du sentiment et la philosophie de la volonté n'existent littéralement pas. Certes, il ne suit nullement de là que les systèmes désignés sous ce nom doivent rien perdre de leur intérêt, même de leur valeur de vérité. Ayant enfermé dans certaines limites la compétence et la portée de la raison spéculative, certains penseurs ont été amenés à rattacher au cœur ou à la volonté les vérités qu'ils apercevaient au delà. Mais ces vérités, ne fût-ce que pour être conçues, ont nécessairement été justiciables de cette puissance de détermination qui constitue notre intelligence ; les *raisons du cœur* sont encore des raisons ; les *principes de la volonté* sont encore des lois ; et comment oser dire, si du moins on prétend donner un sens à ce que l'on dit, que ces raisons et ces lois soient exclusives de toute idée, que la faculté de comprendre soit exilée de la véritable vie spirituelle ? De même, il ne suit nullement de là que le sentiment et la volonté se confondent avec l'intelligence. Une idée nouvelle qui s'introduit dans l'esprit modifie toutes les idées qui s'y trouvent, elle en augmente la portée ou elle en contrarie l'effet, et, sous l'influence de cette modification, l'ensemble du système s'ébranle et se meut. Entre la puissance de former des idées qui s'appelle intelligence et la puissance d'être affecté par elles qui s'appelle sentiment ou la puissance d'être

ébranlé par elles qui s'appelle volonté, il n'y a pas nécessairement proportion. Chez certains individus il y a contraste entre la qualité de l'intelligence et la force du sentiment ou de la volonté. Mais ce qui est vrai, c'est qu'il n'y a pas trois facultés indépendantes les unes des autres, émanant par je ne sais quel lien mystérieux d'un arrière-fond immobile et inerte. Dans chacun des systèmes de pensée dont l'ensemble constitue un esprit, se retrouvent également, comme trois moments inséparables, intelligence, sentiment et volonté. Si ces systèmes peuvent entrer en conflit au sein d'un même esprit, du moins n'y a-t-il pas trois mondes, étrangers les uns aux autres, entre lesquels nous serions continuellement et définitivement divisés et déchirés. Nous sommes, non pas absolument uns, mais capables de nous unifier, à mesure que, des idées plus profondes étant plus nettement conçues, nous devenons plus capables de nous y attacher par le sentiment, de les réaliser par l'action, en un mot d'identifier plus complètemet notre vie à ces idées et de devenir ce qu'elles sont.

Ainsi l'effort que nous proposons au sens commun ne consiste pas dans la substitution d'une doctrine spéculative à une autre ; il a pour objet de faire tomber la barrière de préjugés qui dérobait l'esprit à lui-même, de le faire revenir à soi. En même temps il doit avoir pour conséquence de ramener à leurs véritables termes les problèmes qui intéressent la vie de l'esprit, et de les rendre susceptibles de solutions simples et positives.

Soit d'abord le problème de la vérité. Suivant ce qui, à première vue, passerait pour le sens commun, on se

demandera si le vrai est ou n'est pas. Et cette façon de poser la question, si simple qu'il ne semble pas qu'il y en ait de plus simple, suffit pour frapper d'impuissance et pour condamner au scepticisme la réflexion de l'homme. Ou la vérité a une existence indépendante, ou elle n'est rien ; dès qu'on s'est proposé une semblable alternative, on n'a plus le choix de la solution. Car, d'où la vérité tiendrait-elle son existence indépendante ? Ce n'est pas d'une puissance externe ; par définition, tout critérium extrinsèque de la vérité implique contradiction ; mais si c'est d'elle-même, il faudra qu'elle s'impose à tous les esprits avec une évidence irrésistible, ou qu'elle se justifie à l'aide de quelque autre principe lui-même évident. Or, cela seul est incontestablement évident, qu'il n'y a point pour l'homme de vérité incontestablement évidente. Le dogmatisme, à moins qu'il ne ferme volontairement les yeux à la lumière de l'intelligence, s'achève dans le septicisme, et le dogmatisme mérite son sort ; car, en réclamant pour la vérité une existence indépendante, il l'a assimilée naïvement à une chose, à un objet matériel ; il a dû la séparer de l'activité intellectuelle, et ainsi il a douté de l'esprit, qui est la seule réalité positive. Le remède à la maladie du scepticisme, c'est de guérir le dogmatisme dont elle est la conséquence ; c'est de renoncer à la notion du vrai en soi qui, créée et entretenue par le langage, semble une donnée du sens commun et qui est, on s'en aperçoit à la première réflexion, une contradiction formelle ; c'est de chercher la condition déterminante, la source permanente de la vérité dans ce qui est proprement autonome et créateur, dans l'activité de l'esprit. L'activité

de l'esprit se développe suivant certaines lois, et ces lois constituent autant de procédés de vérification. Le vrai, c'est ce qui est vérifié. La même solution du même problème est, suivant la remarque de Spinoza, fausse pour celui qui en ignore la démonstration mathématique, vraie pour celui qui la connaît. Le domaine de la vérité s'élargit, et souvent se rectifie, à mesure que l'esprit humain étend et perfectionne ses moyens de vérification. Voilà quelle est la conception spiritualiste de la vérité. Or, quel parti est-il naturel que prenne le sens commun ? Continuera-t-il à admettre l'existence, ou la chimère, d'une vérité absolue, échappant par sa définition même à toutes les prises de l'homme ; ou bien reconnaîtra-t-il que l'esprit humain, capable de la vérité relative, en recule indéfiniment les bornes, grâce à son progrès intérieur ?

Plus clairement encore apparaîtra devant le problème moral le devoir du sens commun. Dès qu'il pose l'alternative que le bien est ou n'est pas, le sens commun se trouve, à son insu et malgré lui, engagé dans la plus insoluble des difficultés métaphysiques. Que serait le bien en soi ? Pour avoir une réalité indépendante, il faudrait au moins qu'il consistât dans quelque acte déterminé, dans quelque loi inviolable. Or, supposer que la certitude de l'ordre moral implique l'existence d'une règle universelle, c'est se condamner soit au scepticisme qui paralyse, soit à un dogmatisme qui refuse de discuter, ce qui est encore une façon de douter, et la plus incurable. Le vrai sens commun renonce à l'idole du bien en soi, entité abstraite interposée entre l'agent et l'acte ; il ne met pas la valeur morale dans un acte matériel, mais là où seu-

lement elle peut être, dans la vie spirituelle. Certes, on compatit naturellement à la faiblesse des hommes qui demandent la sécurité de la conscience à quelque commandement précis, à quelque œuvre extérieure ; mais la pitié n'est efficace qu'à la condition d'avertir et de guérir. Et le remède, ici, n'est-il pas de se convaincre que le progrès moral est nécessairement le progrès de l'être intérieur, que c'est par delà les disciplines et les œuvres qu'il convient de le chercher, dans l'inquiétude du perfectionnement continu, dans la transformation totale de la vie spirituelle ?

Enfin l'intelligence du problème de la vérité et du problème moral prépare l'intelligence du problème religieux qui a entraîné pendant des siècles des méprises profondes et mortelles. Ici encore le problème semble se résumer dans une alternative : Dieu est ou n'est pas. Mais sous la simplicité apparente de l'expression, l'affirmation que Dieu est a de quoi confondre la réflexion du penseur droit et intègre. Car, ou l'existence, telle qu'elle est attribuée à Dieu, ne ressemble en rien à aucun genre d'existence connu, et alors l'affirmation échappe, non seulement à toute justification, mais même à toute détermination ; ou l'existence est conçue par assimilation à l'existence des individus vivants, et alors, par la façon dont il est affirmé, Dieu est nié. Qu'on s'y résigne ou non, et de quelque détour qu'on le disssimule, l'athéisme apparaît comme le terme inévitable de l'alternative qui fait de Dieu un objet, et demande la preuve d'une existence séparée ; c'est ce qu'il importe de répéter aujourd'hui, au milieu de tant de fantaisies renaissantes, pour

empêcher la prescription du véritable esprit religieux. Il y a dans les textes sacrés une parole dont nulle exégèse ne peut effacer le sens simple et profond : *Vous adorerez Dieu en esprit et en vérité*. Si le dogme est un ensemble de symboles, il est autre chose que la vérité ; bien plus, la vérité étant spirituelle, le symbole, qui en veut être la traduction matérielle, la contredit directement. Le symbolisme, dont quelques-uns font l'auxiliaire de la foi, n'arriverait qu'à tenir en échec la religion, à suspendre le développement de la vie intérieure. L'esprit se refuse au Dieu du mystère comme au Dieu des armées, il se refuse au Dieu qui divise, car il est lumière et bonté, car il est unité. Mais, d'autre part, si l'esprit se définit une capacité de progrès interne, il aperçoit par là même qu'il n'épuise pas son essence véritable dans ce qu'il a réalisé déjà, qu'il y a en lui, au delà de son actualité, un principe idéal dont son effort constant atteste à toute heure la présence et l'efficacité. A mesure qu'il s'approche de cet idéal de perfection, il participe davantage au Dieu intérieur ; la vie religieuse consiste dans l'ascension perpétuelle de l'esprit, dans la déification. Parole étrange sans doute pour ceux qui conçoivent l'homme comme n'étant qu'un individu et le placent en regard d'un Dieu individu, mais qui paraîtra naturelle à ceux qui, ayant pris conscience de la vie spirituelle, savent qu'on s'y élève d'autant plus haut qu'on y est au-dessus des déterminations purement individuelles, plus près de la raison universelle qui est la racine de tout esprit, qui lui apporte la communication directe et comme la révélation permanente du divin.

En définitive, les trois propositions génératrices du

scepticisme, de l'immoralisme, de l'athéisme sont : le vrai est, le bien est, Dieu est. Autant cette conclusion est paradoxale pour le prétendu sens commun qui est l'esclave du langage et qui assimile les réalités spirituelles aux réalités matérielles, autant elle est droite et simple pour le vrai sens commun qui se refuse à séparer de l'activité spirituelle la vie intellectuelle, la vie morale, la vie religieuse. Pour le vrai sens commun, le spiritualisme positif et efficace, ce n'est pas celui qui poursuit l'insaisissable chimère de l'absolu, de l'extra-humain, et qui délaisse pour cette vaine recherche toutes les ressources de notre nature, c'est celui qui confond sa cause avec le développement de la civilisation de l'humanité, qui vise à définir, telles qu'elles nous sont faites dans la science et dans la pratique, les conditions de la vérification, de la moralisation, de la déification. Ainsi conçue, la philosophie change d'aspect : ce n'est plus une doctrine spéculative, un système auquel on accorde ou on refuse son assentiment ; c'est un guide de la vie spirituelle, une méthode pour penser et pour agir. La philosophie n'est pas fermée ; elle n'a pas la prétention de fixer une fois pour toutes les croyances de l'humanité, d'arrêter l'œuvre des générations successives ; au contraire, elle l'oriente et la provoque, elle est ouverte et tournée vers l'avenir. C'est pourquoi l'adhésion du sens commun, plus exactement la formation d'une conscience intellectuelle qui amènerait l'avènement du véritable sens commun, apparaît comme si importante et si désirable. Il suffit à la science, pour s'imposer au respect de tous, pour régner ou tout au moins pour être libre dans la société, qu'elle donne confiance

dans ses résultats. Quiconque a vu l'exactitude des prévisions astronomiques ou l'application industrielle de l'électricité, accepte du dehors l'autorité de la science, et le savant est satisfait. Mais la philosophie n'est souveraine que du dedans. Ses adhérents, il faut qu'elle les pénètre, qu'elle les vivifie, qu'elle les transforme. Une telle œuvre n'est possible que si le philosophe se trouve en présence d'esprits intacts, affranchis des habitudes du langage, des préjugés de la tradition, des symboles de l'imagination, prêts à prendre possession d'eux-mêmes. L'éducation spiritualiste du sens commun est la première condition pour réaliser ce qui est la raison d'être de l'humanité, et sans quoi les philosophes eux-mêmes, isolés dans la foule, rêvent, plutôt qu'ils ne la vivent, la vie philosophique : la formation d'une communauté morale, fondée sur l'unité spirituelle.

DE QUELQUES PRÉJUGÉS

CONTRE LA PHILOSOPHIE

Dans une civilisation comme la nôtre, il est inévitable que l'égalité s'étende de la vie politique au domaine des idées. Sur tous les problèmes, en particulier sur le problème fondamental de notre nature et de notre destinée, chacun se confère à lui-même le droit de statuer. Seulement, comme le droit de juger n'entraîne pas le pouvoir de comprendre, il est inévitable que le jugement ne soit pas justifié. Alors, parce qu'elles répondent au désir instinctif de la foule, des doctrines s'y propagent, suivant lesquelles il n'y aurait pas besoin de justifier rationnellement un jugement, où l'intelligence qui exige un effort et qui devient un privilège apparaît comme suspecte. A ces doctrines on donne le nom de philosophie du sentiment et de philosophie de la volonté; on paraît ainsi les mettre sur le même plan que tout autre système de philosophie. Il y a lieu de se demander si cette assimilation est fondée, si elle n'introduit pas, dans la conception même qu'il faut se faire de la philosophie, une confusion funeste au progrès de la vie spirituelle et à l'unité morale de la société.

I

« Les modes de la pensée, comme l'amour, le désir ou toute autre affection de l'âme, ne sont pas donnés sans que dans le même individu l'idée ne soit donnée de la chose qui est aimée, désirée, etc. Mais l'idée peut être donnée, sans qu'aucun autre mode de pensée soit donné. » Suivant cette proposition de Spinoza, seul, dans l'âme humaine, l'acte intellectuel, l'idée, existe d'une façon indépendante, capable de se suffire à soi-même; il précède tout ce qui ressortit à l'ordre du sentiment ou de la volonté, qui le suppose, qui, dans une certaine mesure au moins, en est issu. Cette proposition apparaît donc comme la formule très simple, très nette, de la philosophie rationnelle. Or, il est remarquable qu'aux yeux de Spinoza ce n'est ni un théorème dont on pourrait critiquer la démonstration, ni un postulat qu'on demeurerait libre de ne pas accepter; c'est un axiome, intelligible de soi, évident de soi.

Mais, s'il est aujourd'hui une vérité que les penseurs reconnaissent d'un accord unanime, c'est sans doute celle-ci : en dehors peut-être du principe d'identité, dont d'ailleurs on ne saurait sans paralogisme tirer autre chose qu'une stérile répétition de lui-même, il n'y a pas en philosophie de proposition en soi incontestable, dont on soit dispensé de faire la preuve; il n'y a pas d'axiome philosophique. Cette vérité s'applique d'une façon toute spéciale à l'axiome spinoziste. Au premier abord, on admettra sans difficulté

que toute inclination du sentiment, que tout effort de volonté est lié à un objet, que cet objet doit être préalablement déterminé par l'intelligence. Mais qu'on se souvienne du *Parménide* de Platon : à cette supposition de Socrate que l'idée pourrait bien être une conception de l'esprit individuel, un fait purement psychique, Parménide répond : « Peut-il y avoir une pensée qui ne soit pas la pensée de quelque chose, et la pensée de quelque chose d'existant ? » Pour les deux interlocuteurs, il va de soi que l'âme humaine ne peut contenir aucune notion qui naisse d'elle-même, qui n'implique pas l'existence d'un objet. Or, cette thèse considérée par Platon comme évidente, le progrès de la réflexion idéaliste a conduit à la rejeter; l'idée en tant qu'acte de l'esprit, est indépendante de toute relation extérieure; elle porte en elle la marque de sa vérité; l'idée n'est unie qu'à l'idée et cette unification systématique fait de l'ensemble des idées un monde qui se suffit à lui-même. Bien plus, c'est Spinoza qui définitivement accomplit ce progrès; l'autonomie de la pensée par rapport à l'objet, est la base de sa philosophie. On concevra donc qu'on puisse prendre vis-à-vis de l'axiome spinoziste une position semblable à celle que Spinoza prend vis-à-vis de l'axiome platonicien : s'il n'est pas nécessaire que l'idée soit liée à la détermination de l'objet, il n'est peut-être pas nécessaire non plus que le sentiment ou la volonté soient liés à la détermination de l'idée.

Il est possible de ne pas admettre le principe du rationalisme philosophique; en fait, contemporaines du spinozisme ou postérieures à lui, des doctrines se sont constituées qui en contiennent, semble-t-il, la

négation formelle qui élèvent au-dessus de la raison théorique le sentiment ou la volonté, qui en proclament la primauté. Non seulement ces doctrines émanent de penseurs profonds, de Pascal et de Rousseau, de Kant et de Schopenhauer, mais elles ont aussi une autorité d'un tout autre ordre; elles ont agi sur l'humanité. Tandis que l'intellectualisme d'un Spinoza est l'œuvre d'un solitaire se détachant du monde pour vivre son rêve d'éternité, les philosophies du sentiment ou de la volonté ont eu sur l'évolution de l'humanité une influence qui ne paraît pas épuisée. La foi telle que l'a définie Pascal, la raison du cœur que la raison ne connaît pas, ç'a été au XVIIe siècle et c'est encore aujourd'hui, le christianisme, dans ce qu'il a d'esprit vivant et efficace. A la fin du siècle dernier, l'idéal de nature créé par Rousseau domine l'histoire. De notre temps enfin, le moralisme de Kant et le pessimisme de Schopenhauer ont profondément pénétré dans la conscience publique; ils en marquent en quelque sorte les limites extrêmes.

Ce serait méconnaître tout le mouvement de la pensée moderne que de poser à titre d'axiome indiscutable la proposition de Spinoza; elle n'est pas évidente. Mais il reste légitime d'en essayer la justification. Pour cela, supposons admise la thèse contraire. Le sentiment ou la volonté échappe à toute détermination intellectuelle; ils sont donc capables de se déterminer eux-mêmes. Que peut être une pareille détermination? Ce ne sera pas une détermination médiate, car toute médiation implique, à quelque degré que ce soit, une coordination logique, un certain travail de l'intelligence. Il faut alors que la détermination soit immédiate; ce

qui revient à dire qu'elle ne comportera ni preuve ni analyse, mais qu'elle ne laissera pas non plus de place au doute et à la confusion. Elle devra être hors de toute contestation, et pour cela elle devra être unique. Y a-t-il une philosophie du sentiment, ou bien une philosophie de la volonté, dont on puisse dire qu'elle est unique? Cette question est une question d'histoire. Interrogeons les doctrines dont on se réclame contre la philosophie rationnelle, en les interprétant d'une façon rigoureuse comme excluant toute intervention de la raison théorique. Ont-elles entendu dans un même sens soit la primauté du sentiment soit la primauté de la volonté?

Comment a-t-on conçu que le sentiment puisse être soustrait à la sphère de l'intelligence?

En premier lieu on reconnaîtra bien que l'intelligence préside au développement de l'esprit, que nous ne nous attachons d'un attachement naturel à rien dont nous n'ayons l'idée, claire ou obscure, distincte ou confuse, que l'homme est fait pour penser. Mais, en dehors de ce qui relève de la nature, n'y a-t-il rien en nous? n'y a-t-il pas un autre point de vue que le point de vue de l'homme? Ce point de vue, il ne dépend pas de nous de nous y placer; il faut, pour cela, une inspiration qui n'a pas son origine en nous, qui est la grâce même de Dieu. Elle exclut l'œuvre de la raison qui introduirait ici ses procédés habituels et rétablirait une commune mesure entre l'homme et Dieu. Le Médiateur seul comprend la médiation, car seul il l'opère. La charité, entendue non au sens actuel du mot comme une affection qui unit l'homme à l'homme mais au sens chrétien comme une vertu théologale,

détachement des créatures, amour unique et exclusif de Dieu, se crée à elle-même son objet. Dieu n'est connu ni des géomètres, ni des philosophes; toute tentative de définition rationnelle implique l'athéisme; l'orgueil du logicien qui méprise l'absurdité est une « superbe diabolique ». Mais celui-là « connaît », qui a renoncé à voir par les yeux de l'esprit. La religion est « Dieu sensible au cœur ».

Ainsi le sentiment est indépendant de l'intelligence, parce que l'intelligence est dans la nature, et que le sentiment s'oppose à la nature. Mais la thèse inverse a été soutenue aussi : le sentiment est indépendant de l'intelligence, parce que le sentiment est conforme à la nature et que l'intelligence est contraire à la nature. La réflexion serait alors quelque chose d'artificiel qui s'introduirait dans l'activité spontanée de l'homme, et la ferait dévier hors de son développement normal. La réflexion serait due à une influence étrangère; elle serait le résultat de la vie sociale. Si nous nous débarrassons de toutes les idées parasites que la civilisation a introduites en nous, si nous nous reconquérons nous-mêmes et redevenons de purs individus, alors nous retrouvons en nous les vrais sentiments de la nature. Nous ne les analysons pas, nous ne les définissons pas, nous ne les discutons pas. Ce qui importe, c'est précisément de ne pas analyser, de ne pas définir, de ne pas discuter ; celui qui est assez fort pour se soustraire à la tyrannie « d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe », pour ne plus éprouver le désir dépravé de comprendre, entend enfin la voix de la nature qu'il avait oubliée; il sent « l'instinct infaillible », et en toute sécurité il s'y abandonne.

Comment, d'autre part, a-t-on conçu que la volonté échappe à toute détermination rationnelle?

En premier lieu, on admet que l'objet de la volonté, tel que l'intelligence le lui propose naturellement, c'est le bien; le bien est défini par rapport à nous; c'est ce qui nous fait plaisir, ce qui est de notre intérêt; notre activité morale se restreindrait alors à la poursuite des plaisirs ou au calcul des intérêts. Mais, même malgré lui, l'homme reconnaît la dignité de son être; le fait de l'obligation morale lui révèle sa destinée. C'est une vérité inscrite dans la conscience et ineffaçable, que la personne morale a une valeur absolue. Cette valeur absolue, toutes les démarches de la raison spéculative sont également incapables de la justifier; car la fonction de l'intelligence est d'établir des relations entre choses données dans l'expérience; l'intelligence se contredit et se ruine dès qu'elle veut dépasser les données naturelles, et s'affranchir de la relation. Cette valeur absolue ne saurait non plus procéder du sentiment; car le sentiment demeure purement individuel, sans que d'ailleurs l'individu soit libre de l'éprouver ou de ne pas l'éprouver. Il faut donc que la volonté se confère une valeur absolue, simplement parce qu'elle est la volonté, et qu'elle veut se poser comme absolue; elle suit la loi qu'elle s'impose, afin d'affirmer son autonomie. En elle-même cette loi n'est pas déterminée davantage; elle ne conduit pas au bien car elle n'est conditionnée par aucun concept; ce qui est bien, c'est de vouloir la suivre. L'activité conforme à la loi morale paraît ne pas avoir d'objet, car elle dépasse la nature, elle est d'essence supra-sensible. Elle n'est pas comprise par la raison théorique à qui

l'absolu échappe, et cependant elle ne fait que refléter dans le monde sensible la vérité du monde proprement intelligible, le caractère intelligible de l'homme.

La transcendance de la volonté par rapport à l'entendement apparaît donc comme le fondement d'un ordre supérieur à l'ordre de la nature. Mais la thèse inverse a été soutenue également, suivant laquelle cette transcendance est la loi même de la nature. L'homme réfléchit pour se conduire dans la vie; mais sa réflexion ne porte que sur les moyens; le but n'a jamais été discuté ni défini; il n'est même pas connu. Et ce but d'autre part, ce n'est pas le sentiment qui l'impose; car le sentiment nous porte vers ce qui nous plaît, et l'activité de l'homme le pousse toujours à augmenter sa souffrance, à la renouveler par le désir et par le besoin. C'est contre nous-même que nous agissons, et la raison dont nous faisons usage est tournée vers un but déraisonnable. Que conclure de là, sinon que l'homme n'est essentiellement ni un être qui comprend, ni un être qui sent? Il s'imagine qu'il délibère, il croit qu'il aime; en réalité, il obéit à la force qui est le principe de sa nature. Cette force, c'est le vouloir-vivre, c'est-à-dire la volonté radicalement inconsciente, n'ayant d'autre objet que de s'affirmer elle même indéfiniment dans l'inintelligible et dans le mal.

Ainsi, en nous bornant aux doctrines que l'autorité de leurs fondateurs et l'étendue de leur influence imposaient à notre examen, nous nous heurtons à l'antagonisme de conceptions irréductibles. D'un côté, le sentiment est pour Pascal l'inspiration d'en haut qui nous rend capable de nous haïr nous-même, d'éloigner de

nous tout attachement humain; il est pour Rousseau l'instinct qui nous rend à la joie naturelle, aux impulsions spontanées du cœur, qui nous met en harmonie avec la création. D'un autre côté, la volonté est pour Kant l'autonomie morale qui nous élève au-dessus des calculs de l'égoïsme et des appétits sensibles, qui fait de nous un principe spirituel; elle est pour Schopenhauer la fatalité qui nous asservit, nous trompant sans cesse dans notre besoin de comprendre, nous torturant sans cesse dans notre puissance de sentir. Entre l'une et l'autre de ces philosophies du sentiment, entre l'une et l'autre de ces philosophies de la volonté, il faut bien choisir. Mais si ces philosophies sont entendues au sens exclusif que nous avons dit, il faut que ce choix ne soit pas raisonné, qu'il soit immédiat; c'est le sentiment lui-même qui devra choisir, ou la volonté; ce qui revient à ceci que le choix ne se fera pas, ou qu'il se fera au hasard, absolument insignifiant. Nous ne saurions donc, dans les doctrines mêmes qui nous ont permis de considérer à titre de vérité historique la primauté du sentiment ou de la volonté, admettre l'interprétation rigoureuse qu'on a essayé de donner à cette primauté. Les formules devenues banales de nos jours : renoncez à la raison; confiez-vous au sentiment; confiez-vous à la volonté, n'ont aucune valeur à nos yeux; car, de quelque ton qu'on prétende nous l'imposer, nous ne pouvons obéir à un impératif, sans connaître, je ne dis pas le but où il nous amènerait, je ne dis même pas l'orientation qu'il nous prescrirait, mais le point dont il nous demanderait de partir, sans savoir si nous devrions suivre la nature ou la déraciner, accepter la nécessité de l'action par respect pour la loi

morale, ou y résister comme à l'effet d'un vouloir-vivre absurde.

Cette argumentation, toute décisive qu'elle paraît, peut néanmoins être suspectée, et précisément parce qu'elle est une argumentation, parce qu'elle fait appel au raisonnement dans un débat qui met en cause les droits du raisonnement. De plus, en opposant l'une à l'autre les doctrines du sentiment ou les doctrines de la volonté, elle demeure extérieure à chacune d'elles. Elle les compare, comme si elles étaient sur le même plan ; mais les comparer, n'est-ce pas les avoir déjà niées ? De ces doctrines qui reposent sur une sorte de foi, il en est comme des religions positives. Qui admet la pluralité des religions, a cessé de croire à la vérité d'une religion déterminée. Ce que chaque religion réclame, ce que toute philosophie, soit du sentiment, soit de la volonté, exige à son tour, c'est qu'on se place à l'intérieur de la doctrine, du point de vue où elle a une valeur absolue, où elle est unique, incomparable, exclusive. De ce point de vue, une seule question peut être posée : Le sentiment apparaît-il, ou la volonté apparaît-elle, dans quelqu'une de ces diverses conceptions, comme existant véritablement, c'est-à-dire comme correspondant à une expérience simple, directe, qui porte un témoignage incontestable de soi ?

« Tout notre raisonnement, écrit Pascal, se réduit à céder au sentiment. Mais la fantaisie est semblable et contraire au sentiment, de sorte qu'on ne peut distinguer entre ces contraires. L'un dit que mon sentiment est fantaisie, l'autre que sa fantaisie est sentiment... » Convient-il de faire une exception pour le

sentiment que Dieu donne, pour la charité ? Mais c'est la vérité fondamentale du jansénisme professé par Pascal, que le salut s'opère avec crainte et tremblement, que jamais le juste ne se repose dans la sécurité de sa conscience, comme s'il sentait en lui la grâce de Dieu. « Les élus ignoreront leurs vertus. » La charité demeure, pour celui-là même qui en est rempli, un but surnaturel, vers lequel il tend toujours de tout son effort, qu'il doute toujours d'avoir atteint. Nul n'a donc le droit d'invoquer sa propre expérience pour justifier l'existence d'un pareil sentiment ; son témoignage se retournerait contre lui.

Pour Rousseau, le sentiment doit coïncider avec l'expérience intime de l'individu, placé seul en face de sa conscience. Seulement il est vrai que cette coïncidence n'a lieu que dans l'état de nature. Or, l'état de nature, que Rousseau prétend décrire, c'est l'état de l'homme primitif; et nous existons dans la société. Dès lors l'expérience à laquelle Rousseau se réfère n'est pas une expérience actuelle. On peut l'imaginer à l'origine des temps, mais c'est par une interprétation de l'histoire. On pourra même, en attendant de la restaurer dans l'humanité, la restaurer en soi ; mais ce sera par un long effort de critique et d'énergie, en dissolvant peu à peu la nature artificielle qui aujourd'hui recouvre la nature naturelle. Pour l'homme corrompu par la civilisation, comme pour l'homme déchu par le péché, il n'y a plus de sentiment vrai spontanément ressenti. Le sentiment pur et absolu, l'instinct infaillible, est encore ici une possibilité abstraite, un idéal.

Aux yeux de Kant, le commandement absolu de la

volonté est un fait ; mais ce n'est pas un fait d'expérience, c'est un fait rationnel, qui implique l'existence d'une loi universelle. Cette loi, l'homme la pose de lui-même ; mais il ne la domine pas par l'intelligence, il ne s'unit pas à elle par l'amour ; il l'affirme comme supérieure à lui, comme source de contrainte, comme objet de respect. Au respect de la loi morale est liée l'humiliation de l'individu, le sentiment qu'entre la loi et lui il y a séparation. Il importe donc à notre destinée morale que nous maintenions cette séparation : le fanatisme moral n'est pas, selon Kant, moins dangereux que l'empirisme. La sainteté est un état positif auquel atteint seul l'être harmonieux et un qui a conscience de sa liberté et qui connaît directement la loi morale ; pour l'homme qui doit croire à la loi, mais qui ne peut la comprendre, la bonne volonté consiste dans le sacrifice de son être sensible ; le contentement de soi ne peut être que la satisfaction négative de devenir indépendant vis-à-vis de tout penchant. Encore ne saurait-on espérer la conscience de l'indépendance totale ; on ne peut dire avec certitude qu'il se soit jamais accompli une action ne s'inspirant d'aucun motif de sympathie ou d'intérêt, dictée uniquement par le respect de la loi morale. Qu'est-ce à dire, sinon que la volonté pure ne se dégage pas, lumineuse et simple, dans une âme individuelle ? Elle est un idéal. Le devoir est une idée, l'idée de la Raison pratique ; et c'est à titre d'idée que la critique kantienne prétend en justifier la primauté.

Enfin il est essentiel au pessimisme de Schopenhauer que la volonté ne soit pas objet d'expérience immédiate. Le vouloir-vivre est inconscient par nature, par

définition. Seulement, après avoir longtemps servi le maître, la raison peut s'apercevoir qu'elle obéit, et qu'elle obéit sans raison, qu'un despote la conduit, qui agit pour ce seul but d'affirmer son despotisme. Le vouloir-vivre ne se révèle qu'à la raison. Or la raison, en même temps qu'elle en découvre la réalité, en pénètre l'absurdité radicale ; elle le nie dans l'acte même qui l'affirme, et prépare la mort du vouloir-vivre. C'est donc en dehors de la raison que le vouloir-vivre existe d'une existence absolue, et en dehors de la raison il ne peut nullement être déterminé comme tel.

La réponse est unanime : les penseurs modernes qui ont fondé la philosophie du sentiment et la philosophie de la volonté n'invoquent point une expérience immédiate, simple, qui, accessible également à tous et incontestable pour tous, dispenserait de toute détermination, de toute analyse, de toute justification. Ce qui dépasse la raison doit pourtant être conçu par la raison ; la charité ou la nature, le devoir ou le vouloir-vivre sont bien des objets pour l'intelligence, des idées. L'intelligence ne les crée pas, si l'on veut ; mais elle les reçoit, et elle les met en relation avec d'autres idées. Bref, quelle que soit d'ailleurs la conclusion où elles aboutissent, ces doctrines sont des coordinations d'idées qui rentrent dans la juridiction de la philosophie rationnelle, et la proposition de Spinoza se trouve justifiée : « Les modes de la pensée comme l'amour, le désir ou toute autre affection de l'âme ne sont pas donnés sans que dans le même individu ne soit donnée l'idée de la chose qui est aimée, désirée, etc. Mais l'idée peut être donnée, sans qu'aucun autre mode de la pensée soit donné. »

Les considérations qui précèdent n'ont d'autre intérêt que de vérifier une thèse que Spinoza posait comme évidente. On ne les regardera pourtant pas comme négligeables si c'est bien de notre temps le préjugé le plus répandu dans les esprits, et qui les rend les plus réfractaires à la discipline de la philosophie, de se figurer qu'on ait le droit d'affirmer en dehors de toute méthode définie, en dehors de tout raisonnement régulier, de croire que, par une impulsion du cœur, une intuition du sentiment ou une libre décision de la volonté, on atteigne ce qui dépasse toute conception de l'entendement et ce qui par là même serait la réalité. Du néo-mysticisme qui s'est constitué sur le mépris de toute science et aussi de toute théologie, quel a pu être le fondement, sinon l'autorité de doctrines célèbres qui ont été simplifiées et exagérées jusqu'à la caricature ? Aussi importe-t-il de mesurer avec exactitude la portée de ces doctrines, de faire voir que, comportant une conclusion positive, elles impliquent un système d'idées qui détermine et justifie cette conclusion. Pour Pascal, pour Rousseau, pour Kant, pour Schopenhauer, il existe une dialectique, une méthode pour raisonner. A la base, sinon au sommet, est la raison. Alors toute illusion tombe : le néo-mysticisme s'appelle, de son vrai nom, le scepticisme absolu. Et certes, le scepticisme absolu est une attitude permise. Mais ce qui n'est plus permis, c'est de ne pas en apercevoir la conséquence. Sur la ruine de la pensée humaine on peut asseoir une croyance et une religion ; mais ce n'est plus une croyance déterminée ou une religion positive à l'exclusion d'une autre ; ce sont toutes les croyances, ce sont toutes les religions ; c'est, d'une

façon générale, tout ce qui est conçu, tout ce qui est concevable, et aussi tout ce qui ne l'est pas. Au mysticisme, tel qu'il est entendu ici, on ne fait pas sa part, parce qu'on ne la fait pas à l'irrationnel. Une fois l'ossature détruite, il n'y a pas de costume qui défigure ou qui dénature ; à ce qui n'est rien tout s'adapte avec une égale perfection :

O charme du néant follement attifé !

II

Le primat du sentiment ou de la volonté ne saurait signifier exclusion, mais il peut signifier subordination de l'intelligence. L'intelligence est nécessaire pour mettre en lumière la réalité, les caractères intrinsèques de la charité ou de l'instinct naturel, de la loi morale ou de vouloir-vivre. Mais il ne s'agirait encore que d'une valeur théorique. La vraie valeur est la valeur pratique, l'efficacité, qui par définition appartient au sentiment ou à la volonté. Et en effet c'est un préjugé, le préjugé proprement philosophique, de croire que les idées sont des réalités impersonnelles, ne tenant leur être que de soi et se conférant à elles-mêmes leur vérité. Les idées résident dans les individus, et elles n'existent pour eux que dans la mesure où elles les touchent et où elles les ébranlent. Ce qui fait la force d'une idée, c'est son retentissement sur l'individu. Or il n'y a pas de commune mesure entre ce retentissement et la vérité. Tout ce qui a été fait avant nous et autour de nous, tout ce que nous avons désiré et accompli, tout cela se continue en nous par un travail lent et sourd ;

et du jeu de ces puissances obscures se produit à chaque instant ce que nous sommes. Traditions, exemples, habitudes, raisons inconscientes, raisons du cœur, comme disait Pascal, voilà nos vraies raisons d'agir, qui ne ressortissent pas à la raison. Nous n'avons pas besoin de les connaître ; nous les suivons parce qu'elles se sont développées en même temps que nous nous développions, parce qu'elles font partie de notre substance intime.

Mais il est vrai que, soit au moment d'agir, soit après avoir agi, lorsqu'il nous arrive de réfléchir sur notre conduite, nous donnons aux autres, ou bien nous nous donnons à nous-même, les motifs qui apparaissent au premier examen ; et ce sont des motifs abstraits, communs à tous les hommes, superficiels. Ces motifs, quelle qu'en puisse être la faiblesse, l'intelligence les accepte ; et elle atteste ainsi sa propre faiblesse. Elle veut avoir l'air de commander dans l'homme. Mais elle est victime de son orgueil qui la rend crédule ; elle est dupe du cœur, de l'habitude, de la tradition. Elle n'aperçoit pas la disproportion qu'il y a entre la hiérarchie théorique, dialectique, des idées considérées dans leurs rapports intrinsèques, et la hiérarchie pratique, efficace, des motifs dans leur relation avec l'histoire, les tendances et le caractère de chaque individu. Cette disproportion qui échappe à l'intelligence, c'est pourtant la vérité fondamentale en laquelle s'accordent tous les observateurs attentifs du cœur humain, à commencer par La Rochefoucauld, et que confirment toutes les découvertes de la psychologie scientifique, toutes les expériences de la pathologie mentale.

Cette vérité fondamentale, n'est-ce point celle dont

l'*Éthique* contient une formule si remarquable : « Si la connaissance vraie du bien et du mal peut réprimer une passion, ce n'est pas en tant que vérité, c'est en tant qu'elle est elle-même considérée comme passion »? Il ne suffira donc point d'énoncer cette thèse pour avoir écarté et condamné la philosophie rationnelle. Il importe seulement de bien voir les conséquences qu'il est légitime d'en tirer. L'individu est dominé par son sentiment; il n'agit pas exactement comme il comprend. Nous reconnaissons ce fait ; mais, si fréquente, si générale qu'en soit la constatation, encore demeure-t-il possible que nous ne soyons pas obligés de nous incliner devant elle, d'agir comme si la suprématie du sentiment et de la volonté était la loi même de la nature, comme s'il nous était interdit de nous élever de la tyrannie du sentiment ou de la volonté à l'hégémonie de la raison. La philosophie intellectualiste ne méconnaît nullement les conditions de la vie spirituelle; mais elle réclame le droit de lui donner une orientation. C'est sur le terrain de la morale, et non plus de la psychologie, qu'elle prétend porter le débat.

A priori cette prétention n'a rien qui répugne, si du moins il a été dûment établi plus haut qu'il est impossible de saisir dans la conscience humaine un sentiment en soi ou une volonté en soi, sans contact et sans rapport avec tout autre phénomène psychique. Dès lors il n'y a pas de cloison étanche dans l'âme, ni de faculté séparée; il n'y a plus de sphère inaccessible à l'intelligence, d'intuition ou d'impulsion qui ne puisse se transformer en idée. Les raisons que la raison ne connaît pas ne sont pas absolument inconnaissables, elles sont demeurées inconscientes ; mais, par l'effort de la

réflexion, elles sont susceptibles de se dégager et d'apparaître à la lumière de l'intelligence. Entre les motifs du sentiment ou les décisions de la volonté d'une part, et, d'autre part, les raisons claires et distinctes, du moment qu'il n'y a pas hétérogénéité essentielle, la comparaison peut se faire.

La seule possibilité de cette comparaison suffit déjà pour dissiper le fantôme de la volonté pure, qui ne devrait que se vouloir elle-même. Sans doute, la liberté est la condition de la vie morale, mais elle n'en saurait être le but et le terme ; car en vain s'épuiserait-elle pour tirer de soi une orientation quelconque. Planant au-dessus de tout motif, de toute détermination, elle ne garde son intégrité qu'en demeurant indifférence absolue ; prisonnière de cette indifférence, la liberté serait l'impuissance d'agir. Mais, si l'homme agit effectivement, c'est qu'effectivement il s'est donné un but, qu'il a obéi à une idée ou à un sentiment ; du jour où la nature de ce but est marquée, où la valeur de l'idée ou du sentiment est jugée, de ce jour commence la vie morale pour l'homme.

La question qui se pose est donc celle-ci : si les motifs naturellement les plus forts sont ceux que nous n'analysons pas, que nous ne connaissons même pas directement, sont-ils aussi ceux qui doivent prévaloir en nous ? Convient-il que nous nous abandonnions à la nature, que nous cédions à l'impulsion irréfléchie de tendances profondes et obscures ? Or, présentée en ces termes, la question est assez précise pour qu'il ne nous soit pas impossible de la résoudre. Ce n'est pas que nous cherchions à discuter la valeur du sentiment. Nous prendrions à contre-sens les données du problème,

nous rétablirions contre l'hypothèse la suprématie de la raison, nous fortifierions par cette méprise la conviction de ceux que nous prétendrions réfuter. Se confier au sentiment, c'est se dispenser de donner des raisons. Tout ce que nous demandons à ceux qui soutiennent la supériorité du sentiment — et cela nous sommes en droit de l'exiger, — c'est qu'ils acceptent les conséquences de leur doctrine, c'est qu'ils soient fidèles à leur propre croyance. L'homme agit mû par la force du sentiment, et il doit agir ainsi ; donc tous les sentiments sont bons, par cela seul qu'ils sont des sentiments, indistictement. C'est encore à ce point que nous en revenons. Du moment qu'on oppose l'efficacité, la profondeur du sentiment à la faiblesse, à la superficialité de l'intelligence, on renonce à la justification rationnelle du choix. Bons ou mauvais, tous les motifs que l'intelligence allègue sont également vains; la véritable puissance, celle qui décide de l'action, appartient au sentiment. La détermination s'explique par un conflit des sentiments. Comment ne pas mettre alors sur le même plan toutes les déterminations ? Sur quel fondement établir une hiérarchie entre elles ? De quel droit blâmer celle-ci, et approuver celle-là ? où trouver un criterium dans le sentiment ? « Aime et fais ce que tu veux », ou mieux encore : « Sens et agis comme tu sens ». Il n'y a plus de direction donnée à l'activité ; il n'y a plus proprement d'activité. L'homme subit ses sentiments ; la vie morale disparaît.

Ou, si cette conséquence est inadmissible pour ceux-là mêmes qui proclament la suprématie du sentiment, si, en combattant l'intellectualisme, ils ont cru travailler à la restauration de la vie morale, n'est-ce pas

qu'au fond de l'opposition établie entre l'intelligence et le sentiment il y a une équivoque initiale, une confusion d'idées ? Ce qu'on élève au-dessus du sentiment, ce par quoi il convient de se laisser conduire, ce n'est pas toute espèce de sentiment, ce sont les sentiments naturels, respectables, sacrés. Ces sentiments-là ne se définissent pas ; ils se reconnaissent d'eux-mêmes. Chacun les devine chez chacun ; nous ne pouvons supporter qu'ils manquent aux autres ; de la cruauté d'un père, de la trahison d'un citoyen, il ne faut pas dire seulement qu'elle nous blesse et qu'elle nous indigne ; il faut dire que nous ne la comprenons pas. Il n'y a pas de place dans notre âme pour de pareils états d'âme, parce qu'il y a des sentiments auxquels nous n'imaginons pas de contraire, et c'est à cela que s'en révèle le caractère immédiat, « mystique », absolu.

Il est vrai que de tels sentiments sont profonds en chacun de nous, il est vrai qu'ils se fortifient encore du consentement universel ; mais il n'en résulte nullement qu'ils ne comportent point de justification rationnelle. Tout au contraire, comment croire que des sentiments humains soient naturels, respectables, sacrés, et que l'homme ne puisse comprendre en quoi et pourquoi il a le droit de les qualifier ainsi ? Et si c'est chose possible de le comprendre, comment croire que ce soit chose indifférente ?

Un père n'a pas besoin, pour aimer son fils, de réfléchir, de se poser des questions et de se faire des réponses ; il l'aime. Or, en l'aimant, il a conscience que son affection n'est pas le simple penchant d'un individu pour un individu, qu'elle ne se réduit pas à

l'habitude de vivre ensemble ; il sent qu'elle est grave, qu'elle est totale, excluant dans son esprit toute idée d'arbitraire, engageant sa personne entière. Qu'est-ce à dire, sinon qu'elle est le pressentiment d'un devoir ? Parce qu'il la distingue ainsi de ses autres sentiments, elle est pour lui naturelle, respectable et sacrée. Pourquoi craindrait-il alors l'intervention de la raison ? N'est-il pas vrai qu'en réfléchissant davantage sur son affection il en conçoit mieux la vraie nature et la vraie destination ? Il la met à l'abri de tous les caprices individuels, il l'assure contre tous les événements de la vie. Son fils aura des convictions politiques ou religieuses qui le choquent, il choisira une carrière qui ne lui plaît pas, etc. ; tout cela, entre individus suivant leurs tendances spontanées, devient occasion de froissement et cause de rupture ; mais rien de tout cela ne diminuera, n'altérera le vrai sentiment de famille chez ceux qui ont pris conscience de sa raison et de son but. Pour ceux-là l'unité morale de la famille a pour objet non de subordonner un esprit à d'autres esprits, mais d'assurer chez tous l'intégrité du développement intellectuel et de la liberté morale. De l'effort qu'elle leur demande pour soumettre leurs goûts et leurs intérêts particuliers à cette fin supérieure, leur affection mutuelle se fait plus élevée et plus profonde.

Ce que nous disons du sentiment de famille, est-il nécessaire que nous le répétions du patriotisme ? Assurément, par l'effet de l'éducation ou par la contagion de l'exemple, à la vue de certains symboles ou sous la menace de certains dangers, un élan spontané nous emporte au delà de notre intelligence, notre cœur se donne à la patrie. Mais s'ensuit-il qu'un peuple doive refuser de

comprendre la raison de son patriotisme? Un tel peuple ne serait-il pas à plaindre? car, de quelques agitations et de quelques violences qu'il dissimule son scepticisme, il manque de foi. L'unité de la nation est une idée; une idée ne vit que par sa participation constante à l'activité de l'esprit. Pour que l'idée de la patrie subsiste au sein d'un nation, elle devra sans cesse se renouveler dans chacun de ses membres. Aussi est-elle dans un état d'équilibre instable, en perpétuelle évolution. Il se peut que la réflexion s'en retire, que, par une lente et insensible dégradation, elle retourne à ses conditions matérielles, à la peur d'une agression violente ou au sentiment à peine supérieur de la solidarité économique. Il se peut aussi qu'elle s'approfondisse par le progrès de l'intelligence et qu'elle devienne consciente d'elle-même. Les citoyens ne sont plus des individus d'une même espèce, attachés au même sol et obligés par le voisinage de travailler ensemble; ce sont des hommes, unis du dedans par la communauté de la pensée, associés pour accroître leur richesse spirituelle, faite de liberté, de justice et de science, pour s'en garantir la possession. Alors pour la nation à qui elle reconnaît, à qui elle confère une grandeur morale, la raison justifie tous les dévoûments, tous les sacrifices, et elle suffit à les susciter.

Enfin ce dont nous faisons le sentiment absolu, l'amour, s'il est vrai qu'il devance la raison, il n'est pas vrai qu'il y reste étranger. La beauté est un attrait parce qu'elle est une promesse; elle promet de nous révéler ce que vainement nous avions cherché en nous seuls, le sens et le prix de la vie totale. A travers les rencontres banales et les basses vicissitudes, jusque dans

les plus misérables amours, si vague et si lointaine qu'elle demeure, l'idée d'une destinée supérieure transparaît. Et c'est par quoi l'amour est la grande épreuve pour l'homme. Deux créatures sont en présence, et ce qu'elles se demandent, à peine le soupçonnent-elles, c'est peut-être plus que jamais elles ne pourront donner. L'amour s'épuisera-t-il en passions changeantes comme la fantaisie, renaissantes comme l'appétit, soumis aux lois de la nature, aux événements fortuits, aux conventions sociales, dominé par l'angoisse de la disproportion entre le désir que l'homme peut satisfaire et l'aspiration qui survit en lui, malgré lui? Ou ceci arrivera-t-il que deux esprits réfléchissant l'un sur l'autre, pénètrent jusqu'à l'idéal d'humanité qui leur est commun? Concevant la même perfection, ils la veulent l'un pour l'autre; ils s'aiment, non pour ce qu'ils sont, mais pour ce qu'ils peuvent devenir l'un par l'autre. Leur affection dépasse à la fois la personne dont elle émane et la personne à laquelle elle s'adresse; elle les dépasse pour les transformer, pour les rendre adéquates à soi, et s'y reposer enfin. L'amour n'est plus l'unité apparente obtenue à force de concessions réciproques et de sacrifices : c'est l'unité intérieure, née de l'élévation de la pensée. Un tel amour trouve en soi sa raison; il devient capable de se justifier sans fin dans une réflexion sans fin; il donne à l'homme la conscience qu'il est libre en suivant l'élan de son cœur, comme s'il créait ses propres sentiments.

En définitive, si le sentiment de la famille, le patriotisme, l'amour sont des actes de foi, ce sont des actes de foi dans la raison; c'est la croyance qu'au senti-

ment qui va d'un individu à un individu la raison apportera une justification universelle, et qu'ainsi elle fondera la famille vraie, la patrie vraie, l'amour vrai. Par là se dissipe l'équivoque d'où est sortie la morale du sentiment. Ce qu'on a appelé le sentiment, ce n'est autre chose que la conscience confuse. Et la prétendue opposition entre le sentiment et l'intelligence se réduit à la différence de degré qui sépare cette conscience confuse de la conscience claire. L'action n'attend pas la réflexion intégrale. C'est une nécessité pratique d'obéir à des motifs dont on ne mesure pas exactement la valeur, comme si on devinait quel serait le résultat d'une délibération plus approfondie. On suit alors un sentiment confus qui anticipe sur la raison, simplement parce qu'on y est contraint par l'obligation d'agir, sans se prétendre pour cela placé au-dessus de la raison. Rien ne serait moins légitime que d'ériger cet expédient inévitable en méthode infaillible, de refuser l'intervention de l'intelligence et le secours de la réflexion. Rien ne serait plus dangereux pour la vie morale.

Ce danger apparaît clairement pour les sentiments égoïstes qui naissent et se développent spontanément en nous. S'ils doivent être combattus, il faut bien qu'ils soient connus, il faut bien qu'on fasse éclater à tous les yeux la contradiction essentielle, en vertu de laquelle l'être, par amour de soi, rétrécit peu à peu la sphère de son activité et tarit l'une après l'autre les sources de ses joies. Il apparaît aussi clairement pour des inclinations qui vous portent vers des idées pures : s'il faut reconnaître que l'attachement à la science, le dévoûment à la justice ne sont pas en rapport direct

avec la quantité de vérité que l'on possède, avec la rectitude des décisions que l'on rend, encore importe-t-il que cet attachement ne s'égare pas sur des préjugés ou des superstitions, que ce dévoûment ne serve pas l'œuvre d'iniquité. Il en est de même pour les religions, pour une religion : parmi les fidèles d'une même Église il n'est pas indifférent que l'on s'élève vers l'Esprit ou que l'on se prosterne devant une idole. Toutes les inclinations idéales ont un fondement unique qui est la vérité et que la raison seule est capable d'assurer.

Enfin, si nous nous sommes bien fait entendre, le danger n'est pas moindre pour les sentiments qui nous unissent à autrui. A coup sûr un lien naturel s'établit, sans effort et sans réflexion, entre nous et ceux qui vivent autour de nous, qui ont les mêmes joies, les mêmes souffrances, les mêmes intérêts. Mais quelle est la profondeur, quelle est la valeur morale de ce lien? Est-ce autre chose que cette sympathie facile, compagne de la vanité, ou que le calcul subtil de l'égoïsme ? Nous-même nous n'en saurons rien; car il nous est impossible de substituer une personne étrangère à notre personne; quand nous voulons de l'effort le plus sincère embrasser les sentiments et les intérêts d'autrui, nous commençons par les imaginer avec notre propre façon de sentir et de désirer; nous ne pouvons pas nous placer au vrai point de vue d'autrui et devenir vraiment égoïste pour autrui. Mais nous pouvons découvrir en nous-même, nous pouvons découvrir dans les autres, une idée qui dépasse les individus, qui leur apparaisse comme leur commune raison d'être. Se dévouer à une telle idée, c'est être désintéressé vis-

à-vis de soi-même, c'est devenir capable de désintéressement vis-à-vis d'autrui. Il n'y a donc pas de milieu; aimer les autres, c'est s'aimer soi-même, ou aimer les idées. Aussi ceux qui, ayant conçu par l'effort de leur réflexion l'unité morale de l'humanité, auront su y rattacher leurs affections de famille, leur attachement pour la patrie, ceux-là seuls auront connu la vie véritable du sentiment. En donnant à leurs inclinations une raison plus élevée et plus pure, ils orienteront vers leur destinée supérieure ceux auxquels ils sont liés, et ils assureront le progrès moral de la société.

Ainsi, c'est au nom de la société, comme au nom du sentiment, qu'il faut travailler au développement de la philosophie rationnelle. Ainsi se démasque, et se condamne le dernier des préjugés qui se rattache à la prétendue philosophie du sentiment, le préjugé des écrivains contemporains qui ont cru découvrir un antagonisme entre la philosophie rationnelle et l'intérêt social et ont dénoncé l'intellectualisme comme un danger public. Certes l'autorité de la tradition et de l'exemple suffit à propager dans un peuple quantité de sentiments salutaires et nobles; ces sentiments n'ont pas besoin d'avoir été discutés par chacun pour être vivants et efficaces; mais c'est parce qu'ils ont été d'abord conçus et justifiés par quelques penseurs. Le sentiment du grand nombre est un crédit fait à la raison de ces penseurs, plus clairvoyants et plus profonds, qui deviennent les éducateurs de tous. Il n'y a pas de génération spontanée qui fasse surgir de rien le sentiment social. Ce sentiment est né dans la conscience d'un individu, né de l'influence qu'une idée universelle a prise sur lui; de ce centre individuel il a rayonné plus vague et plus

confus, dans d'autres consciences individuelles. Prétendre subordonner la raison au sentiment social, c'est retourner contre elle ce qui vient d'elle, c'est méconnaître la nature du sentiment même qu'on exalte.

Il est donc contradictoire de faire appel au sentiment de la tradition pour arrêter le développement de la pensée libre, et la contradiction se manifeste toujours de la même façon, Celui qui se réclame de la tradition, qui l'élève au-dessus de toute discussion, doit l'accepter tout entière. Toute tradition devient également vénérable et intangible. Si le passé se résume dans le conflit sanglant des forces antagonistes, toutes ces forces ont droit au respect depuis le gouvernement des druides jusqu'au despotisme de l'administration napoléonienne, en passant par les privilèges de l'ancien régime et par la Déclaration des droits de l'homme. Ainsi compris, le culte de la tradition conduit directement à l'anarchie. Ou, s'il faut choisir entre les traditions, il est trop clair que le principe du choix ne saurait être fourni par la tradition en tant que tradition. Les traditions, que leur antiquité accrédite aujourd'hui, ont pourtant commencé un jour; elles ont été des nouveautés, des scandales pour les traditionalistes d'autrefois. Et nous sommes ramenés à cette vérité de bon sens que l'opposition n'est pas dans la vie sociale entre conservateurs et révolutionnaires, mais entre révolutionnaires d'autrefois et révolutionnaires d'aujourd'hui. Peut-être y a-t-il lieu de préférer l'ordre des choses qui a été jadis établi à celui que l'on rêve d'y substituer, mais cette préférence n'a de valeur que si elle est fondée en droit. Le sentiment social

est hors de cause, puisque, separé de l'idée qui est le principe, il retombe au pur préjugé. Seule la raison décidera, qui est la seule base de la vie sociale, parce que seule elle exclut l'arbitraire. Celui qui s'affirmerait en possession de la vérité, sans se croire tenu de justifier son affirmation, ne soupçonne même pas ce que pourrait être cette vérité; sa parole est un phénomène physique qui n'intéresse pas l'humanité pensante. Mais, du moment qu'on tente de se justifier, on reconnaît la souveraineté de la raison qui est l'instrument « judicatoire », suivant l'expression de Montaigne, la faculté du criterium.

En fin de compte, que l'on cherche du point de vue moral à déterminer le sens du progrès spirituel, que l'on cherche du point de vue métaphysique à atteindre les conditions dernières de la vérité, on est également ramené à la philosophie rationnelle. Dans un cas et dans l'autre la conclusion est la même; et cela se comprend. S'il appartient à la métaphysique de parvenir jusqu'à la vérité, il n'y a sans doute pas d'autre morale pour l'homme que de traduire cette vérité dans sa vie. Mais, ni dans un cas ni dans l'autre, la philosophie rationnelle ne se propose de diminuer la part du sentiment ou la part de la volonté : le conflit des facultés dans l'âme humaine n'existe pas parce que les facultés n'existent pas. Tout au contraire elle prétend rendre au sentiment et à la volonté leur véritable rôle. Il y a dans l'homme diverses fonctions qui relèvent de son individualité organique, fonctions de respiration, de digestion, etc., soumises à des rythmes périodiques, régies par des lois uniformes. Mais il y a aussi une fonction,

la pensée, pour laquelle chaque conscience est un centre original et autonome. Sans cesse de nouvelles idées surgissent en elle et s'y développent, claires ou confuses. Que ces idées aient prise sur l'individu et dominent sa vie intérieure, ou qu'elles y demeurent comme étrangères et comme inertes, qu'elles se traduisent par des tendances faibles et tout de suite évanouies, ou qu'elles se transforment en inclinations profondes et qui décident de l'action, que de là naissent entre les individus, même lorsqu'ils conçoivent des pensées semblables, des différences de sentiment et de volonté, il n'en reste pas moins vrai que le sentiment et la volonté correspondent à deux moments dans une fonction unique, qui est la vie consciente, et à deux moments consécutifs de l'intellection. Par le sentiment l'homme s'attache à un objet, par la volonté l'homme poursuit un but. Se défier de l'intelligence qui lui fait connaître cet objet et ce but, c'est ruiner dans leur base la vie du sentiment et de la volonté. Au contraire, le progrès intellectuel auquel nous devons d'atteindre notre vraie nature et notre vraie raison d'être, met en œuvre et en valeur tout ce que nous avons de force pour aimer et pour agir; il est la condition de nos sentiments les plus profonds et de notre volonté la plus haute. C'est avec l'âme tout entière qu'il faut philosopher, répète-t-on avec Platon. Seulement il en est de cette parole platonicienne comme du platonisme lui-même; l'interprétation vulgaire la défigure. Il n'est pas question de faire leur part à des facultés hétérogènes; il ne s'agit pas d'éclectisme et de conciliation. Mais il faut que notre âme soit un tout; il faut demander à la raison de l'unifier en faisant taire

l'appétit devant le courage, en faisant du courage l'instrument de la sagesse.

Ce serait donc se méprendre étrangement que de confondre la philosophie rationnelle avec le rationalisme étroit qui considère les faits intellectuels comme une classe à part dans l'ensemble des phénomènes psychiques, qui prétend réduire la vie de l'âme à la contemplation de quelques vérités abstraites. C'est de même une méprise, qui n'est ni moins fréquente ni moins grave, de s'imaginer que la philosophie rationnelle isole l'homme dans la spéculation et lui impose de renoncer à l'action. Sans doute, « il faut se retirer de la foule pour penser »; mais l'intérêt supérieur auquel le penseur se donne est un intérêt universel; la raison d'être dont il a pris conscience pour lui, est raison d'être pour tous. Il fonde en lui la communauté des êtres raisonnables dont l'humanité est la vivante et perpétuelle expression. Par lui, et dans la mesure où cela dépend de lui, existe déjà cette société idéale dont tous les membres sont unis du dedans par le sentiment de la solidarité spirituelle, où tous, connaissant qu'ils sont des êtres pensants, savent qu'ils ne perdent rien d'essentiel, au contraire, en sacrifiant leur intérêt matériel à leur grandeur morale. Si la formation d'une telle société peut seule amener, avec le règne de la raison, la fin des misères et des inégalités, sa spéculation solitaire est en même temps la forme la plus efficace du dévoûment à l'humanité. Sans être meilleur qu'un saint Vincent de Paul, il aura travaillé comme lui à l'œuvre de charité, et mieux que lui peut-être : car il aura donné du problème une solution, non plus fragmentaire et provisoire, mais totale et définitive.

La philosophie rationnelle a donc pour maxime qu'il faut philosopher avec tout l'homme et avec tous les hommes. Elle est d'accord avec l'histoire, s'il est vrai que Socrate l'a définie, il y a plus de vingt-trois siècles, et s'il est vrai que « l'homme dont les idées sont le plus vivantes dans la société contemporaine, c'est Socrate[1] ». Elle est d'accord avec le sens commun, tel que nous nous sommes cru en droit de l'interpréter : « Si l'expérience la plus simple et la plus constante nous apporte la conviction de notre unité spirituelle, alors disparaît du même coup l'obstacle le plus redoutable à la lumière et au progrès de la pensée : la philosophie du sentiment et la philosophie de la volonté n'existent littéralement pas[2]. » La philosophie rationnelle est bien la philosophie elle-même. Subordonner la raison à quelque puissance étrangère, mettre ce qui est confus au-dessus de ce qui est clair, ce qui vient d'autrui au-dessus de ce qui vient de nous, c'est, en ayant l'air de conserver une philosophie, supprimer ce qui fait le philosephe, c'est-à-dire la réflexion libre et désintéressée. Là est le préjugé par excellence, et qui n'implique pas un défaut d'intelligence seulement. Ceux qui ne savent pas prendre conscience de leur pensée et la regarder en face, qui ne veulent pas engager à son service leur énergie et leur âme, ceux-là, quel que soit le sentiment qu'ils invoquent, méritent qu'on leur dise avec Pascal : « Les gens manquent de cœur ».

1. Boutroux, *Etudes d'histoire de la philosophie*, p. 93. (Paris, F. Alcan).

2. Spiritualisme et sens commun, *Revue de Métaphysique et de Morale*. sept. 1897, p. 541 (Vide supra, p. 34).

DE LA MÉTHODE

DANS

LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT

Nous sommes invité à rechercher de nouveau la méthode qui paraît propre à constituer la doctrine de la vie spirituelle par la critique très pénétrante que M. Cantecor a bien voulu consacrer à notre travail : *Introduction à la Vie de l'Esprit* [1]. Après avoir condamné quelques-unes des thèses qui y sont considérées comme essentielles, et avoir appuyé cette condamnation sur des raisons dont nul plus que nous n'était disposé à apprécier la profondeur, il termine par ces mots : « On voudra bien remarquer que les réserves que nous avons faites en toute liberté portent moins sur le fond de la doctrine que sur la forme et la méthode. » Et, en effet, M. Cantecor semble être en accord avec nous sur les principes les plus généraux qui nous avaient guidé : la réduction de la philosophie à une dialectique de l'esprit vivant, l'impossibilité de présenter cette dialectique comme une synthèse déductive, la nécessité de recourir à l'analyse régres-

1. Voir *Revue de Métaphysique et de Morale*. Novembre 1900.

sive et de faire porter cette analyse sur les actes concrets de la pensée. Mais à ses yeux la justification et la fécondité de ses principes se trouveraient compromises par le préjugé criticiste qui nous interdit la possession de l'être et l'affirmation de l'absolu, qui nous retient en quelque sorte à la surface de la pensée et marque d'une incurable contradiction tout effort pour en pénétrer la profondeur. Cette contradiction se trahirait au sein même du système par la disproportion singulière entre son intention d'être positif et efficace et le contenu qui en demeure abstrait et stérile. Etant donné le but commun qui est la constitution d'une philosophie de l'esprit, on ne saurait y atteindre par la méthode de l'idéalisme critique ; au lieu de prendre pour base l'unité synthétique de l'aperception, le *Je pense*, il faut se placer dans la spontanéité de la conscience individuelle, y saisir l'immédiation du sujet et de l'objet ; ce qui serait, pour M. Cantecor, revenir au *Cogito* de Descartes. Telle est la thèse sur laquelle nous prendrons la liberté de présenter quelques observations.

I

Tout d'abord, et pour écarter toute équivoque et toute méprise au point de départ de notre argumentation, nous demanderons la permission de déterminer exactement la position de l'idéalisme critique par rapport à Descartes et par rapport à Kant, et de le faire avec deux pages du livre où M. Cantecor a cru reconnaître l'inspiration et la lettre du kantisme « orthodoxe ». Voici comment nous y interprétions le *Cogito* : « ... Le

passage du possible à l'être se fait à l'intérieur du jugement, à la condition seulement de modifier le point d'application du jugement, de lui demander, non plus de justifier l'existence de son objet, mais de manifester celle du sujet qui juge : « Encore qu'il puisse arriver que les choses que j'imagine ne soient pas vraies, néanmoins cette puissance d'imaginer ne laisse pas d'être réellement en moi et fait partie de ma pensée » (*Médit.* II)... » Si le progrès de réflexion qui aboutit au *Je pense, donc je suis*, est exactement décrit, une question aurait dû se poser : est-ce que la réalité ainsi affirmée est de même ordre que la réalité à laquelle prétendait ou la perception extérieure ou la science géométrique ? Celles-ci, en effet, cherchaient à enfermer dans leurs jugements l'existence d'objets qui étaient conçus comme existant en dehors et indépendamment du jugement même, en un mot, comme objets proprement dits. Or, le jugement qui affirme l'existence de la pensée n'affirme-t-il pas cette existence, non plus comme objet, mais comme forme du jugement ? ne serait-ce pas alors une faculté, une puissance intérieure, et non un être donné, une substance ? Ce problème, dont la philosophie critique devait montrer toute l'importance, presque un siècle et demi après le *Discours de la Méthode*, Descartes ne l'a pas aperçu, faute peut-être d'avoir analysé avec assez de rigueur encore les conditions du jugement. L'être dont il a cru pouvoir affirmer l'existence, ce n'est point l'être du jugement, celui qui est impliqué dans la copule et qui lui donne son sens, c'est un être qui correspond à une idée et qui est lui-même une chose, la « chose qui pense », comme on dit la chose

étendue. Et ainsi la philosophie cartésienne change brusquement de caractère : le problème de la modalité du jugement avait été posé par Descartes suivant une méthode critique ; la réponse qu'il y fait la ramenait forcément à la métaphysique traditionnelle, à l'ontologie. »

Cette interprétation du *Cogito* entraîne-t-elle la négation de la réalité spirituelle ? M. Cantecor le croit, et il écrit : De l'esprit même, comme sujet en soi, M. Brunschvicg finit, mais moins expressément, par nier qu'il soit : « L'existence du jugement prouve bien qu'il existe une faculté de juger ; mais cette faculté ne saurait être distinguée de ses actes particuliers ; elle s'épuise en chacun d'eux et, ses actes étant très différents, elle varie avec chacun d'eux ; le sujet est essentiellement indéterminé. » Nous croyons utile de reproduire intégralement le paragraphe qui suit cette citation : « Or, cette indétermination entraîne-t-elle la négation de toute réalité spirituelle ? Sans doute, du point de vue spéculatif, la détermination semble la condition de l'être : le pur indéterminé est en même temps l'absolument inconnaissable. Mais il n'en est plus de même si la faculté de juger est une faculté pratique, si elle consiste, non pas seulement à constater ce qui est, mais à décider ce qui doit être. En effet, si avant le jugement même, il y avait une réalité déterminée qui s'imposât à l'esprit, que ce fût l'existence d'un objet extérieur ou la nature par avance définie du sujet, ce qui doit être serait la suite nécessaire de ce qui est, et la faculté pratique ne serait qu'une illusion. Au contraire, si l'esprit est absolument autonome, non seulement vis-à-vis d'une contrainte

externe, mais même vis-à-vis de sa nature interne, si, par suite, il est essentiellement activité, il est alors naturel qu'on ne puisse le saisir que par ses manifestations, et si ces manifestations sont diverses, c'est qu'il y a en lui possibilité d'être ceci ou cela. Il se peut que l'homme tende à se faire esprit pur ou qu'il demeure individu ; son moi n'est renfermé ni dans l'une ni dans l'autre de ces déterminations ; il ne cesse pas d'être lui-même lorsqu'il passe de l'une à l'autre de ces déterminations, car c'est précisément par ce passage qu'il se définit. De l'objet seul, il est vrai que l'indétermination est négation ; pour le sujet, tout au contraire, indétermination est signe de liberté. Si la notion de liberté est encore bien abstraite et bien vide tant qu'elle se réduit à l'indétermination, au moins est-il vrai que l'indétermination est la condition formelle de la liberté. Si l'impossibilité de déduire du moi pur le moi fini est un échec pour la dialectique de Fichte, c'est cette impossibilité, nous l'avons vu, qui permet de concevoir et de justifier la doctrine de Fichte entendue comme doctrine de la liberté. »

L'idéalisme critique, défini ainsi dans sa relation historique avec l'idéalisme cartésien et le criticisme kantien, est-il la juxtaposition de deux thèses contradictoires : l'idéalisme qui est l'affirmation de l'être, le kantisme qui en « est proprement la négation radicale » ? est-il légitime de soutenir avec M. Cantecor qu'on s'exténuerait en vain à vouloir les concilier, qu'on est condamné à osciller d'une thèse à l'autre, infidèle à l'une dans la mesure précise où l'on s'approche de l'autre ? Pour répondre à cette question, il suffit de se demander en quel sens le kantisme est la

négation de l'être, en quel sens l'idéalisme en est l'affirmation.

Le kantisme nie tout d'abord la position absolue de l'être, l'existence de l'objet comme réalité transcendante et métaphysique dépassant le monde de l'expérience et échappant à tout moyen humain d'investigation ; il la nie, parce que la conception même d'un tel objet est chose impossible qui s'évanouit et se détruit dès que l'homme veut la préciser, et formuler dans un concept ce qui, par définition, échappe à tout concept. En second lieu, il nie la substantialité de l'être, c'est-à-dire qu'il ne peut admettre que la substance soit en même temps qu'une catégorie autre chose qu'une catégorie. Nous connaissons l'objet par ses propriétés sensibles et intelligibles ; mais, une fois épuisé ce que nous pouvons saisir de ces propriétés, reste-t-il quelque chose dans l'objet qui soit constitutif de sa réalité ? Un substrat qui demeure immuable à travers les changements apparents ne pourrait être conçu qu'en opposition avec le mouvement et l'activité qui sont réclamés par la science — et par le bon sens — comme des conditions nécessaires pour l'explication de ce qui nous est donné. Enfin le kantisme nie la totalité de l'être, simplement posé comme réalité définie. L'univers ne peut pas être affirmé par un jugement qui se suffise à lui-même et ne soulève pas après lui un problème insoluble. On ne peut pas dire de l'univers qu'il est fini, car il est impossible non seulement d'en achever la synthèse en atteignant la limite dernière, mais de concevoir cette limite, point de contact entre l'être et le néant ; encore moins peut-on dire qu'il est infini, au sens positif du mot, car ce serait une autre

façon d'en achever la synthèse en le ramenant, comme fait la métaphysique matérialiste, à l'unité d'une loi, telle que la loi de la conservation de l'énergie, et en conférant à cette loi une valeur absolue, capable d'expliquer la génération perpétuelle des phénomènes.

L'idéalisme affirme l'être et le définit par la pensée. Au lieu de comprendre la pensée par rapport à une détermination déjà donnée de l'être, il cherche dans la pensée le caractère constitutif de l'être. Aussi la pensée ne peut-elle plus être une copie passive des choses, une représentation muette comme un tableau sur une muraille ; elle se pose elle-même comme une activité. Cette activité ne saurait être assimilée à un mouvement extérieur dont les conditions se trouvent dans une série de mouvements antérieurs et qui est implicitement contenue en eux ; elle est une activité originale ; la synthèse spirituelle, de quelque ordre qu'elle soit, ne se réduit pas aux éléments dont elle est issue, elle leur ajoute quelque chose, et qui est l'essentiel, un certain genre d'unité par quoi l'aperception d'un rapport devient le germe d'une découverte scientifique, d'un chef-d'œuvre de l'art, d'un progrès moral. La pensée trouve en elle de quoi créer, et de quoi justifier ce rapport nouveau, et il n'y a pas de contrainte extérieure qui puisse apporter de limite à cette double faculté de création et de justification. La pensée est une faculté indéfinie d'unification, elle est une spontanéité radicale ; d'où il faut conclure que c'est s'éloigner du réel que de s'éloigner de la spontanéité où la pensée apparaît, d'en faire, fût-ce pour elle-même, un objet de réflexion. L'être ne peut pas devenir un objet de la pensée, ne fût-il séparé que par abstraction de ce

qui est le sujet même de la pensée, ni être exprimé en termes d'objet, car dans tout objet, comme le remarque Leibniz, il y a de l'étendue. L'idéalisme, posant l'être comme fonction de la pensée, le conçoit sur le type de cette spontanéité radicale de l'esprit que nous avons essayé de définir.

Au terme de cette double analyse il apparaît que les deux thèses : le kantisme est la négation de l'être, l'idéalisme est l'affirmation de l'être, ne se heurtent nullement, tout au contraire qu'elles s'appellent pour se compléter. Ce qui est nié du *Cogito* par la critique kantienne, c'est seulement ce qui nous empêcherait de concevoir le sujet comme esprit, une nature qui le condamnerait à demeurer identique à lui-même et inerte, qui en ferait une chose. C'est grâce à la négation criticiste que l'affirmation idéaliste peut être conçue dans toute sa pureté, que la pensée peut être posée comme être sans qu'il y ait confusion de ce qui caractérise la spontanéité du sujet avec ce qui pourrait constituer la substance de l'objet. Et l'idéalisme criticiste, loin d'être la doctrine timide, condamnée à l'incertitude et à l'équivoque que l'on a voulu dire, serait simplement la forme rigoureuse de l'idéalisme.

II

La méthode de l'idéalisme critique est l'analyse ; la possibilité de la synthèse déductive est liée à l'existence d'une loi par laquelle tous les moments de la vie spirituelle seraient déterminés à l'avance comme les pièces nécessaires d'un mécanisme, et l'idéalisme ne peut, sans pétition de principe, partir d'une semblable

loi. Mais il y a deux façons d'entendre cette analyse, ou tout au moins de l'exposer. En un sens, en effet, la philosophie est la science des problèmes résolus ; le problème de la perception est résolu par l'enfant, et le problème de la science par le savant. A cette solution de fait est jointe une interprétation spontanée de l'imagination, consacrée par les formes inévitables du langage et l'autorité des écoles philosophiques. L'analyse dialectique se trouve donc en face de préjugés qu'elle se propose de dissiper ; elle accepte comme point de départ les formules traditionnelles de la science ou de la métaphysique, et elle remonte aux conditions générales de l'intelligibilité, aux catégories logiques qui se dissimulaient sous les notions habituelles à tel ou tel système, et qui seules rendent compte des résultats acquis par les différentes études de psychologie ou de science. Or, cette purification dialectique prépare une seconde forme de l'analyse, une forme directe. Dans l'analyse directe il est supposé qu'il n'y a plus de préjugés, qu'immédiatement de ce qui est l'apparence et le produit de la vie spirituelle, du cours des images, du développement scientifique, esthétique ou moral, se dégage la notion de l'activité spirituelle. L'esprit est alors simplement décrit ; mais chaque moment de la description contient une invitation à saisir par un témoignage intérieur, à reproduire en réalité ce qui est décrit, en y ajoutant ce sans quoi toute parole ou tout jugement demeure superficiel, c'est-à-dire la profondeur même de l'être. Il paraît alors ne plus y avoir de méthode, parce que toute la doctrine est devenue méthode, parce qu'aucune conclusion ne se détache du travail intellectuel qui l'obtient. Et la philosophie

prend son vrai caractère. Elle ne cherche pas à s'étaler devant l'esprit, à titre de produit, comme un catalogue d'insectes ou une énumération de batailles, elle n'a rien de commun avec l'extension de l'expérience ; car elle n'a pas pour centre une notion extérieure à la pensée consciente, telle que la matière ou la vie de l'organisme, elle repose sur la pensée réfléchie, qui est la plus haute forme de l'activité, ou plutôt qui est, dans sa clarté définitive, la forme véritable de toute activité. Elle a pour but d'identifier ce qu'elle étudie avec cette réflexion logique, et se vérifie perpétuellement, non par un procédé de démonstration extérieure, raisonnement ou expérimentation, mais par le fait même de cette identification. Elle suppose l'acte indivisible qui crée l'objet intelligible et développe la faculté d'intelligibilité, et elle le met en lumière. La philosophie est tout entière méthode d'identification spirituelle.

Or, cette méthode d'identification est-elle la méthode psychologique? La méthode psychologique, nous dit-on, prend seule possession de la réalité par l'immédiation du sujet et de l'objet; aussi n'est-elle pas seulement le premier moment de l'analyse réflexive, elle exclut la méthode logique; à vouloir s'élever au-dessus de la conscience individuelle, on se détourne de la pensée en acte, et on n'a plus devant soi que « la forme ou mieux les conditions de formulation de la pensée », que l'ombre et l'abstraction de l'esprit. Mais il semble difficile qu'en enfermant la méthode psychologique dans les limites de la conscience individuelle on s'en dissimule la signification exacte et la juste portée. Parler de conscience individuelle, c'est dire que l'indi-

vidu est constitué par la totalité du contenu de sa conscience, qui est tout ce qu'il trouve en soi, et qu'il ne peut sortir de ce domaine qui est le sien. Nécessairement d'une individualité donnée sont exclues toutes les autres individualités; chaque conscience forme un monde, elle ne saurait pénétrer immédiatement dans l'intérieur d'une conscience étrangère pas plus qu'elle ne saurait rien lui communiquer de son essence intime. Nous ne connaissons des autres consciences que ce qui s'en reflète en nous, une sorte de projection sur un écran; nous pouvons bien imaginer qu'à ce reflet ou à cette projection correspond au dehors un foyer de lumière, mais c'est là une imagination qui n'affecte que nous, et que nous ne pouvons fonder sur un principe assuré, tant que nous demeurons dans les bornes de la conscience individuelle. Du point de vue psychologique, nos jugements et nos raisonnements, quel qu'en soit le contenu, sont tous également des actes individuels, attestant uniquement l'existence à un moment déterminé du temps d'un être qui pense; il est impossible d'établir entre eux une distinction et une hiérarchie. En d'autres termes, l'usage rigoureux de la méthode psychologique conduit à la doctrine de Hume, qui est irréfutable pour quiconque admet l'interprétation purement psychologique du *Cogito*; en fait les écoles de philosophie psychologique, telles que l'école écossaise et l'école française, ne s'y sont refusées que par une sorte de timidité spéculative, et en masquant leur hésitation sous le nom de sens commun.

Si donc l'idéalisme phénoméniste ne rend pas compte de la connaissance humaine, avec le caractère que

nous lui conférons effectivement par la constitution de la science, c'est-à-dire avec la capacité de vérité universelle, il importe de se placer à un point de vue d'où l'on puisse réfléchir sur les jugements et les considérer dans leur valeur intrinsèque, séparer ceux qui expriment l'état d'une imagination individuelle et ceux qui portent la marque de la pensée universelle. Des actes qui ont la même réalité par rapport à la conscience du sujet, ne sont pas dans le même rapport entre eux, ils ne sont pas également propres à former un système de perception ou de science, ils ne sont pas susceptibles de la même justification rationnelle. Aussi, tandis que la méthode psychologique nous condamnait au scepticisme ou, si l'on préfère, au subjectivisme, la méthode logique, l'analyse réflexive nous en affranchit, en distinguant de l'illusion individuelle ce qui se fonde en raison. Par elle la philosophie se rapproche de la science, tout en conservant sa fonction spécifique et pour la mieux exercer. Sans doute la science est abstraite; et, en ce sens qu'elle est impuissante à pénétrer, qu'elle ne se propose même pas de rechercher, la substance de l'être, on peut dire qu'elle glisse à la surface du donné et qu'elle se détourne du réel; mais aussi parce qu'elle est abstraite, elle est universelle et elle donne à l'esprit qui l'a créée la capacité de prévoir et de dominer le cours des événements. L'interprétation philosophique de la science suppose un mouvement d'esprit semblable à celui qui donne à Descartes le *Cogito* : au lieu de se demander quelle est la valeur du contenu scientifique relativement à une réalité substantielle qu'une métaphysique peut-être arbitraire confère à la nature, il faut changer le point

d'application sur lequel porte la connaisssance scientifique, l'étudier en tant que connaissance, dans les procédés intellectuels qu'elle nous révèle, dans la justification rationnelle qu'elle comporte. La pensée scientifique apparaît alors comme réalité concrète; mais cette constatation ne nous suffit pas, car nous cherchons autre chose qu'une doctrine de l'être en tant qu'être, c'est-à-dire une doctrine de l'indéterminé comme tel, nous cherchons une doctrine de la vérité, c'est-à-dire de la détermination et de la vérification. Nous découvrons dans la pensée scientifique — et ce n'est pas Descartes qui nous désavouerait — un type de réalité supérieur à la pensée imaginative; l'imagination n'a de rapport qu'à l'histoire fortuite d'une conscience individuelle, la science se compose de relations intelligibles que l'homme conçoit, non parce qu'il est tel individu existant à tel moment, mais en tant qu'il est l'esprit obéissant à des principes indépendants de toute localisation dans l'espace et dans le temps. Si l'homme est esprit, comment pénétrer plus avant dans les profondeurs de l'être réel, et se mieux assurer de sa véritable destinée qu'en suivant le progrès qu'il accomplit comme être pensant afin de parcourir l'univers et de le soumettre à la conquête de son intelligence? La philosophie ne démontre pas seulement la fécondité de l'esprit vivant; elle participe à sa fécondité; de toute découverte qui étend la portée du savoir humain, elle fait un moyen pour pousser plus loin l'analyse réflexive de notre connaissance, pour nous donner davantage conscience de notre conscience.

Une démonstration analogue, ou plutôt une nouvelle application de la même démonstration, nous permet-

trait d'établir qu'il est nécessaire, pour donner une base assurée à la vérité morale, de discerner au sein de la conscience individuelle quelque chose qui dépasse l'individu, des tendances et des fonctions auxquelles la réflexion confère une valeur universelle. Si le *Connais-toi toi-même* de Socrate n'est pas un précepte moral conduisant à la transformation de l'être intérieur par la prédominance de la raison et de la sagesse, s'il est interprété dans un sens purement psychologique, c'est Aristippe qui est le disciple authentique de Socrate. Il ne faut pas choisir entre les différents désirs : tous ont la même valeur de réalité, en tant qu'ils correspondent également à des états de jouissance. L'effort en apparence désintéressé vers la vérité, vers la beauté, vers l'unité morale de l'humanité, ne se justifie que par rapport à la conscience de l'individu, dans la mesure où il se traduit pour lui en promesse de plaisirs particuliers. Nous ne devons pas dépasser la sphère de l'égoïsme, puisqu'en réalité nous ne le pouvons pas, puisque ce serait abandonner l'être concret pour nous attacher à quelque idée abstraite, par conséquent factice et superficielle. — Mais, de même que nous nous croyons plus cartésiens que les partisans de la méthode psychologique, nous nous croyons aussi plus fidèles à Socrate ; nous recourons à la dialectique pour distinguer entre des désirs qui sont tous individuels, pour élever au-dessus de ceux qui se rapportent à un sentiment fugitif ceux qui se coordonnent entre eux et forment un système rationnel de conduite ; en un mot nous demandons à la méthode logique d'engendrer en nous l'intelligibilité et l'universalité de la vie morale.

Mais n'y a-t-il pas quelque difficulté à concevoir cette génération de la vérité au sein de l'esprit qui est impliqué par le procédé d'identification spirituelle? N'est-ce pas un paradoxe d'accepter la science ou la morale comme un fait d'où surgit en quelque sorte la notion de vérité? car c'est l'idée du vrai ou l'idée du bien qui explique et justifie la constitution de la science ou de la morale; et ne conçoit-on pas mieux l'ordre inverse suivant lequel l'idée du vrai est posée *a priori*, et ensuite, pour répondre aux exigences de cette idée, les produits de l'intelligence tels que la science, ou l'art, ou la moralité? — Peut-être nous faisons-nous illusion sur la portée de l'objection qui nous a été présentée; mais nous y chercherions en vain une divergence effective de doctrine; il n'y a qu'une différence apparente dans le mode d'exposition. En effet, pour que la synthèse déductive qui suppose comme principe l'idée du vrai et l'analyse régressive qui aboutit à dégager cette idée correspondissent à deux procédés réellement distincts et exclusifs l'un de l'autre, il faudrait que l'idée du vrai se posât d'elle-même dans la plénitude de sa « suffisance » à la manière d'une entité scolastique, et que le savant dût la contempler avant toute démarche intellectuelle et afin de s'orienter dans son investigation. S'il n'en est pas ainsi, comment concevoir l'idée du vrai, sinon comme la nécessité du rapport intelligible? Cette nécessité est dans l'esprit qui fait la science, avant même que la science soit constituée; elle y agit comme le ressort du progrès intellectuel. Mais il faut reconnaître que le savant l'ignore tout en y obéissant, que l'idée préalablement inconsciente ne se dégage que par le travail de l'ana-

lyse réflexive; la synthèse dont cette idée serait le principe ne ferait que reproduire dans l'ordre inverse l'analyse qui la prépare et seule la justifie. Et c'est pourquoi, afin de dissiper toute équivoque sur la nature et le rôle de l'idée du vrai, il nous a paru préférable de la présenter comme une loi, une loi efficace, suivant la belle conception de Leibniz qui domine et illumine toute l'étude de la vie spirituelle.

Il y a plus : si nous voulons éviter les égarements du réalisme scolastique, il faut donner à cette loi une détermination de quelque précision. Aussi n'accepterions-nous pas sans réserve la formule présentée par M. Cantecor : *l'être est;* considéré en lui-même, ce jugement primitif, obtenu par une dialectique qui le retrouve également dans toutes les consciences individuelles et dans tous les actes, quels qu'ils soient, de ces consciences, ne nous permet de définir aucun jugement effectif de perception, de science ou de morale, à plus forte raison de comprendre la différence entre ces jugements d'ordre divers ; il s'épuise dans la stérile affirmation de soi. Il en est tout autrement pour la loi d'unité : elle ne justifie pas de la même façon tous les jugements, quels qu'ils soient ; elle les explique dans leur rapport réciproque, et dans le progrès continu qui se fait des uns aux autres. Ainsi, pour reprendre l'exemple classique de Spinoza, le paysan qui estime à six cents pieds la distance du soleil connaît la vérité dans une certaine mesure, dans la mesure où il a unifié, et l'astronome qui l'estime à plusieurs millions de lieues connaît davantage la vérité parce qu'au lieu d'unifier l'image de l'astre par rapport aux mouvements de son organisme, il la fait entrer dans un sys-

tème bien plus vaste, il l'unifie par rapport aux mouvements de toutes les images sidérales. De même le magistrat qui refuse d'appliquer la loi pour obéir aux ordres de son gouvernement unifie, mais il unifie moins que le juge qui s'élève à l'idée de l'unité nationale et qui sert sa patrie par la stricte application de la loi. Le principe d'unité n'est pas seulement la condition de chacun des actes spirituels; il justifie le passage qui se fait de l'un à l'autre, la hiérarchie qui en résulte : à chaque degré nouveau de l'unification apparaît une forme supérieure de vérité scientifique ou de vérité morale.

III

Ainsi l'unité donne à la vie spirituelle la loi qui l'explique et l'idéal qui l'oriente, et en ce sens la méthode d'analyse aboutit à un principe qui est la condition dernière, la raison de l'activité spirituelle et qui par suite est capable de lui conférer une valeur absolue. Mais cette même méthode interdit à l'esprit humain de franchir en quelque sorte ses propres limites pour réaliser, pour incarner matériellement la loi d'unité dans un être qui ne serait plus notre être, qui serait l'être absolu, la pensée infinie. Nous pourrions nous autoriser à cet égard de la fameuse formule de Spinoza : entre l'intelligence divine et l'intelligence humaine il y a autant de différence qu'entre le chien constellation céleste et le chien animal aboyant; c'est-à-dire que si l'unité infinie peut être prise comme principe d'un système déductif et synthétique tel que le spinozisme, l'analyse réflexive n'y remonte pas, et ne permet pas

de faire reposer une métaphysique transcendante sur l'identification spirituelle. A quoi l'on pourrait répondre que l'impuissance de l'analyse tient précisément à ce que Spinoza voulait concevoir l'absolu comme la négation de toute individualité. Or l'homme ne peut s'affranchir ni affranchir sa pensée de la forme inévitable que prend tout être, et il suffirait pour dissiper la difficulté que le spinozisme s'est créée à lui-même, de poser l'existence de la pensée infinie comme l'existence d'un moi ou d'un individu. Mais est-on bien sûr de n'avoir pas échangé l'inconcevable pour le contradictoire ? L'analogie psychologique, à laquelle on voudrait faire appel, ne nous fournit aucune donnée pour comprendre la conciliation de l'individuel et de l'infini : elle nous dispose au contraire à en soupçonner l'incompatibilité. Nous n'avons d'autre expérience que celle de consciences finies, capables par leur finité d'être en relation avec quelque chose qui, en apparence au moins, leur est extérieur, et se définissant comme individuelles par le fait même qu'elles conçoivent les rapports d'extériorité et qu'elles s'opposent à ce qui n'est pas à elle. Que l'on supprime les limites de l'être, et on supprime du même coup les conditions qui permettent le sentiment de l'individualité. Sans doute on n'en conserve pas moins le droit de conférer ce sentiment à l'être infini ; mais ce sera à l'aide d'un postulat spécial, en vertu d'une méthode définie par ailleurs, qui ne seront ni un principe ni une méthode de psychologie ; car la psychologie nous abandonne dès que nous voulons passer de la conscience individuelle à la pensée individuelle infinie. Il faudra donc poser et résoudre un problème de pure métaphysique, celui-là même

qu'Aristote et Leibniz avaient laissé sans solution. En effet, ce n'est pas une solution de considérer l'acte pur de la pensée revenant indéfiniment sur elle-même, et de reléguer cette pensée dans une sphère de perfection où elle est inaccessible à l'univers et d'où l'univers lui est inaccessible. Le Dieu d'Aristote n'est pas le moi que nous apercevrions en réfléchissant sur notre moi empirique. Quant au Dieu de Leibniz, il est plus que l'acte pur, il est l'activité engagée dans toute activité perceptive, créatrice de toute réalité : *Cum Deus calculat, fit mundus*. Mais il faudrait savoir pourquoi Dieu calcule et quel est l'objet de son calcul; il faudrait comprendre pourquoi ce calcul procède par une série indéfinie d'expressions imparfaites, c'est-à-dire par les monades qui représentent dans leur ensemble l'infinité de l'unité totale. En d'autres termes, si l'univers peut être compris comme la perception confuse de Dieu, Dieu ne peut être défini la perception claire de l'univers, sans qu'on introduise en lui une relation à l'univers, à l'imparfait, qui est la négation de la perfection et de la divinité. — La difficulté apparaît comme égale si on l'exprime en termes de temps et si on cherche à concevoir une pensée éternelle. Est-ce une activité semblable à l'activité de notre pensée? mais alors elle est soumise à la loi de l'effort et du développement; il y a une distance de son point de départ au point d'arrivée, et elle ne la franchit que peu à peu. Ou bien, si elle est soustraite à la loi du temps, si elle atteint immédiatement son objet, que sera sa relation avec les consciences individuelles? et puisque la réalité de ces consciences est liée à leur durée et à leur évolution, quelle vérité y aura-t-il pour une

conscience qui devrait poser comme simultanés des rapports de succession ?

Voilà pourquoi, si nous mesurons avec un scrupule exact, avec la défiance des notions les plus séduisantes et qui sont parfois les plus équivoques, ce que nous pouvons concevoir et rendre effectif par l'opération de notre intelligence, nous nous interdisons de déserter en quelque sorte le poste de réflexion où nous sommes placés, l'effort perpétuel de l'esprit pour se reconquérir lui-même et rejoindre son idéal. Nous croyons impossible de nous installer dans l'unité réalisée, dans la pensée absolument infinie et purement éternelle ; nous croyons impossible d'établir entre l'homme et un individu transcendant un lien extérieur qui ne saurait être imaginé qu'entre un corps et un autre corps. La religion de l'esprit n'a donc pas d'objet, au sens matériel du mot ; il n'y a pas de vérité qui constitue un domaine à part, soustrait aux lois de la vérification intellectuelle, pas d'action échappant à l'autorité de la loi morale, pas de sentiment enfin exprimant un état d'immobilité qui suspendrait, en le supposant achevé, le progrès de l'être intérieur. La religion est engagée dans l'œuvre vivante, dans le développement effectif de l'esprit ; elle accompagne chacune de ses démarches pour la marquer d'un caractère absolu que le résultat particulier ne suffirait pas à en faire apparaître. Nous reconnaissons sans doute que l'homme peut faire quelque découverte scientifique ou accomplir quelque action morale sans ramener sa pensée sur la puissance spirituelle qui est la raison de cette découverte et de cette action : il vit alors à la surface de son esprit, inconscient de l'activité qui travaille en lui, le trans-

forme et l'élève, tourné vers les événements naturels et les circonstances sociales qui lui semblent imposées du dehors ; et, parce qu'il veut la mesurer à l'apparence du fait, au lieu d'en chercher la justification dans la logique intérieure de l'esprit, il lui arrivera de méconnaître la loi qu'il établit au terme de ses calculs ou qu'il accepte comme règle de conduite. Mais comment le génie du savant, la sagesse de l'homme véritablement honnête et capable de se révéler comme un héros sortiraient-ils de cette vie superficielle, faite d'habitude et d'imitation ? Ils supposent un retour au foyer intérieur d'où seul peut jaillir la lumière nouvelle. C'est le propre de l'esprit qu'il se met tout entier dans le moindre de ses actes, et que tout entier il s'y retrouve. Dans chacune des déterminations qui manifestent son activité sous l'un de ses trois aspects, scientifique, esthétique, moral, il saisit ce qui dépasse la multiplicité de ces déterminations successives, et qui est la source même de l'activité, l'inspiration de l'œuvre, l'unité de l'inspiration ; il prend conscience de la puissance autonome qui est le principe de la vérité et le fondement du bien, et au delà de laquelle il n'y a rien ; il affirme la religion de l'esprit.

Cette conception supprime sans doute quelques problèmes qui se sont posés à l'imagination naturellement matérialiste du vulgaire. Si le principe de la pensée et de l'être est une loi spirituelle, comment nous inquiéterions-nous de lui conférer l'existence substantielle ou la causalité physique, qui sont contradictoires à la nature de l'esprit ? Le mystère de l'inconnaissable ne nous intéresse aucunement, puisque l'inconnaissable est par définition l'inaccessible à l'esprit, condamné à

demeurer sans communication avec notre intelligence, sans influence sur notre volonté. A-t-on le droit d'entendre par là que nous laissons sans réponse, que nous nous contentons d'ignorer le problème de notre destinée ? Mais que l'on prenne garde à une confusion : le problème de la destinée n'est pas le problème de l'origine. Si je suis un individu, un organisme, je puis sans absurdité essayer d'expliquer mon apparition à la surface de la terre ; mais il en est tout autrement s'il y a en moi une pensée qui repose sur une loi éternelle, car comment donner une origine à la pensée, sans nier ce caractère même d'éternité qui la définit dans son principe ? Quant à ma destinée métaphysique, elle est déterminée par la nature de l'être véritable ; et, si l'être véritable est l'esprit, elle est tout entière devant moi, dans l'action qui m'élève de plus en plus dans l'ordre de la vie spirituelle, qui fait de moi le centre du progrès scientifique, du progrès esthétique, du progrès moral. La destinée de l'homme est dans l'œuvre qu'il accomplit : telle est la thèse de l'idéalisme critique. Par quel artifice d'interprétation a-t-elle pu apparaître comme l'expression d'un dilettantisme stérile et d'un quiétisme méprisant ? « Je ne puis trouver le monde nécessairement bon, nous objecte M. Cantecor, que si je me désintéresse de la justice même pour affirmer uniquement ma liberté et mon impassibilité morale comme les Stoïciens de l'Empire... Il se peut que le cours des choses qui ne dépend que pour une part (et laquelle ?) de notre liberté personnelle ne se prête que progressivement et imparfaitement à l'œuvre de la justice ; et dès lors il y a des heures mauvaises, et qui peut même répondre du succès final ? » L'objection est

liée à ce postulat qu'il appartient au cours des choses de décider si la justice réussira ou non, et ce postulat nous semble inadmissible. Que peut-il y avoir de décisif, que peut-il y avoir de moralement déterminable dans cette partie des choses qui ne dépend pas de notre liberté spirituelle ? Si le monde est considéré comme une suite de mouvements physiques, s'il est le dénoûment apparent d'une lutte entre forces contraires avec le triomphe et la joie d'un côté, les revers et la douleur de l'autre, il est sans rapport avec la justice : il n'y a de justice que par la volonté de l'homme, car par cette volonté seule il peut y avoir injustice. Concevoir la justice, c'est concevoir des relations fondées sur une norme morale, et qui ne se confondent nullement avec les lois de la nature physique. Aussi ne consentirions-nous pas à l'interversion de points de vue où M. Cantecor nous sollicite : le juste refuse de se laisser juger par le monde, il réclame le droit de le juger, parce que le juste sait retrouver, par delà l'écrasement de l'univers ou les douleurs individuelles, une joie d'ordre supérieur, incomparablement plus forte et plus profonde : « Le vrai martyr, écrivions-nous, n'est pas celui qui se donne absolument pour se donner, c'est celui qui connaît exactement la valeur de l'idéal auquel il se dévoue et qui, vaincu par les forces extérieures, devant le triomphe de l'iniquité ou l'égarement de l'opinion, jouit de contempler la vérité que sa raison a conçue et de vivre par elle dans la partie la plus haute de son âme. » Thèse si simple, s'imposant avec une telle évidence à tout esprit droit, que M. Cantecor ne peut s'empêcher de la reproduire, en voulant la réfuter : « L'honnête homme ne se pique pas d'être impassible : il consent à

la souffrance comme à la suite nécessaire de son imperfection, et parfois même il s'en fait gloire comme d'un irrécusable témoignage de son attachement à l'idéal. » Comment se comprend-elle, cette gloire de la défaite et de la souffrance sinon comme une joie qui traverse l'être et intérieurement le console ? Cette joie est née de la réflexion qui lui fait apercevoir au plus profond de soi la source de deux destinées, l'une en harmonie avec les conditions extérieures de la nature et l'équilibre organique de l'individu, l'autre fondée sur la loi universelle de l'intelligibilité et se justifiant en raison, qui lui a fait accepter comme étant la véritable cette seconde destinée ; elle est le sentiment religieux avec l'interprétation toute spiritualiste que seul en donne l'idéalisme critique.

On pourrait nous dire cependant que la méthode d'immanence, en nous orientant vers notre destinée de perfection spirituelle, abandonne la destinée de l'univers aux disputes et aux violences, qu'elle n'apporte pas encore une solution positive et définitive au problème religieux. Mais l'univers, séparé de l'esprit qui travaille en lui pour l'organiser, pour lui donner l'unité de la vérité, de la beauté, de la justice, n'est qu'une abstraction provisoire ; considéré en soi, il est l'entité du réalisme, et se demander d'un pareil univers ce qu'il est dans son essence et où par soi-même il va, c'est se livrer à un jeu de spéculation où nous pourrions bien, si cela nous plaisait, retrouver le dilettantisme. La destinée de l'univers nous apparaît dans le développement de l'esprit qui le pénètre du dedans et l'illumine, dans l'harmonie de plus en plus étendue et de plus en plus profonde qu'y établissent

l'œuvre du savant, l'œuvre de l'artiste, l'œuvre du moraliste. C'est pourquoi nous ne faisons aucune difficulté d'accepter la maxime que M. Cantecor nous prête : *Qualis artifex floreo !* Nous nous réservons seulement de lui donner tout son sens. *Artifex* veut dire non artiste mais artisan, artisan de vérité, artisan de beauté, artisan de moralité. Faire fleurir de tels artisans, y a-t-il une autre façon je ne dis pas de travailler, mais de donner une signification à l'avènement de la justice ? Cet avènement que le matérialiste attend, inerte, d'un miracle physique tel que la résurrection du corps, l'homme sincèrement religieux le conçoit comme le règne de l'esprit, et le demande à l'action perpétuelle qui de progrès en progrès l'élève au-dessus des événements physiques, victoire ou défaite, des sentiments individuels, humilité ou orgueil, et lui fait comprendre l'unité définitive que la lumière spirituelle est capable d'établir entre la destinée de l'homme et la destinée de l'univers. La plus haute révélation de la conscience religieuse se fait à l'heure où Newton démontre la formule de la gravitation et enveloppe dans une opération de son intelligence la totalité des mouvements universels, à l'heure où un stoïcien découvre dans son âme la charité du genre humain et propose à son effort d'homme libre l'affranchissement de tous les hommes libres.

LA PHILOSOPHIE NOUVELLE

ET L'INTELLECTUALISME

Dans une lettre à M. Penjon, African Spir décrit en termes pittoresques l'attitude de l'homme en qui s'est faite la révélation de la vérité définitive : « Je ne souhaite rien tant que de savoir ce qu'on peut objecter en France à ces doctrines. Comme le brigand qui crie au passant : La bourse ou la vie! je voudrais menacer d'un pistolet — non chargé, mais sans qu'on le sût — tout homme pensant et lui dire : Réfute ces théories, ou reconnais-les pour vraies[1] ! » Telle est l'attitude du vrai philosophe, telle est l'attitude de M. Le Roy. Il place « la philosophie nouvelle » au millieu de la route où nous devons passer, il nous somme de nous avancer. Ou nous le suivrons ou, si nous refusons, nous dirons pourquoi. Impossible d'éluder la réponse, d'autant que M. Le Roy, par un scrupule de modestie, s'est trouvé mettre ses adversaires dans une situation fort gênante, et qui pour tous autres que des philosophes aurait paru fort humiliante : il se défend d'inventer une doctrine, d'apporter une hypothèse nouvelle; il

1. *Esquisses de philosophie critique*, Préface, p. XI.

constate simplement un fait, c'est que la philosophie telle qu'on la concevait jusque il y a trente ans, la philosophie de la raison et de la vérité, a fait son temps, et que ceux-là seuls se refusent à reconnaître le fait chez qui l'intellectualisme a engendré une radicale incapacité de comprendre. La philosophie nouvelle seule est légitime, puisque seule elle existe en face de l'intellectualisme, c'est-à-dire d'une sorte de monstre, qui au fur et à mesure des besoins de la polémique et pour la commodité du discours se grossit de toutes les erreurs, de tous les préjugés, de toutes les contradictions qu'il est possible à un auteur ingénieux de discerner dans l'histoire de la science et dans l'histoire de la philosophie. Ce que M. Le Roy met ainsi en question dans chacune de ses thèses, c'est le droit à la vie spirituelle de la pensée claire et de la pensée pure, de celle qui n'est engagée ni dans les compromis de l'action ni dans les souvenirs du dogme. Ce droit, nous croyons qu'il est nécessaire de le défendre dans cette *Revue* même, non pas que nous ayons jamais cherché ou seulement souhaité je ne sais quelle unité doctrinale, qui suffirait pour arrêter net le progrès de la spéculation philosophique, mais parce que ce progrès n'est possible qu'à certaines conditions de discipline intellectuelle, il suppose certains principes de méthode; nous nous demandons si l'effort pour organiser une méthode commune ne serait point paralysé au cas où les notions fondamentales devraient demeurer dans le jour équivoque où les a transposées la dialectique de la philosophie nouvelle.

Nous ne nous sommes pourtant point décidé à cette étude critique sans quelques regrets et sans beaucoup

de réserves. L'allure de la polémique que M. Le Roy a engagée contre l'intellectualisme nous condamne à insister sur les points où nous paraîtrons en contradiction directe avec lui, à laisser de côté les points qui nous sont communs et qui, à les bien prendre, seraient essentiels, en ne disant pas assez combien nous lui sommes reconnaissant de les avoir soutenus avec son remarquable talent d'écrivain et de dialecticien. Il nous a donné le spectacle rare et captivant d'une âme qui se réalise une doctrine, en qui la pensée se fait action, conformément à la vérité qu'elle proclame; il inspire une sympathie spirituelle qui ne peut manquer de subsister et de s'approfondir, alors même que des divergences irréductibles se manifesteraient entre ce qui serait la philosophie nouvelle et ce qui continuerait d'être la philosophie. — Et il y a une seconde raison pour que notre étude ne puisse être vraie qu'en partie : les lecteurs de M. Le Roy ont pu soupçonner à maintes reprises, les auditeurs de M. Le Roy ont mieux vu encore, à quel point cette doctrine de la vie et de l'évolution est capable de vie et d'évolution, comment elle se découvre des retraites par un retour inattendu sur elle-même, atténuant les contours des thèses et en fondant tous les traits de façon à ne plus offrir de prise à l'adversaire, puis comment au sortir des défilés subtils où elle s'est contractée, elle s'ouvre les larges et magnifiques horizons qui séduisent l'imagination, qui promettent l'avenir et la victoire. Si nous n'avions écouté que notre sentiment personnel, nous serions resté spectateur impartial et charmé devant cet esprit qui se fait, nous l'aurions laissé dérouler de lui-même par le jeu de son activité interne les difficultés qui sur-

gissent moins du fond obscur des choses que des solutions par lesquelles on a cru l'éclairer et nous aurions attendu que la philosophie nouvelle devînt l'égale des grands systèmes qui se présentent à nous dans l'histoire, purs de toute contradiction, comprenant en eux le monde tout entier de la pensée, source de vie et de fécondité pour les esprits qui ont pu en saisir le point de vue central et l'harmonie. C'est pourquoi nous regrettons que M. Le Roy se soit plu à poser le problème d'une façon tellement aiguë : il nous a interdit de nous arêter à ces considérations de sagesse — qui seraient aussi des considérations de justice — et il nous a obligé à souligner dès l'abord le malentendu fondamental qui nous sépare de la philosophie nouvelle.

I

« Le mouvement critique dont je parle offre ceci de particulier que loin d'avoir été pour ainsi dire appelé du dehors par des préoccupations métaphysiques et des morales (bien qu'il ait peut-être des conséquences dans ces deux domaines), il s'est produit à l'intérieur de la science, sous la pression des besoins internes, au contact même des faits et des théories[1]. » La philosophie nouvelle a une base positive : mieux, elle est un « positivisme », né de la rencontre entre la critique des sciences faites par l'école contemporaine dont le chef est M. Poincaré et la nouvelle méthode d'analyse psychologique dont M. Bergson a été l'initiateur. Mais

1. Le Roy, Un positivisme nouveau, *Rev. de Mét.*, 1901, p. 139.

comment ne pas voir que la philosophie nouvelle, et en cela même qui la caractérise comme philosophie, nouvelle, déborde par delà le positivisme? le plus rare éloge que l'on puisse faire de M. Poincaré et de M. Bergson, c'est de remarquer le trait d'originalité profonde qui leur est commun : ils se sont imposé cette loi héroïque de se replacer devant chaque problème avec un esprit neuf et de conquérir par un effort nouveau la solution spécifique que comporte chaque objet différent. Comment préjuger la solution qu'ils apporteront aux questions qu'il leur a plu jusqu'ici de réserver? comment décrire à l'avance et prétendre fermer la courbe que leur pensée devra suivre? Ne s'exposerait-on pas à des méprises et à des mécomptes? le rapport de M. Poincaré au Congrès de Physique de l'année dernière[1] et la récente communication de M. Bergson à la Société Française de Philosophie[2] sont à cet égard des avertissements décisifs.

Si donc la philosophie nouvelle s'approprie certaines théories de M. Poincaré et de M. Bergson et les utilise en vue des conclusions qu'elle désire, il est possible que ces conclusions ne se rattachent pas étroitement ni même logiquement à ces théories. Il est conforme à la psychologie de M. Le Roy, à cette finalité transcendante par laquelle il définit l'esprit[3] de réserver la part des influences inconscientes, des aspirations secrètes; ces influences et ces aspirations expliquent peut-être

1. Les relations entre la physique expérimentale et la physique mathématique. *Revue scientifique* du 8 décembre 1900.

2. Séance du 2 mai 1901, *Bulletin*, t. I, p. 62 sqq.

3. Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie. *Rev. de mét.*, mai et juillet 1901.

que M. Le Roy ait cru orienter vers la seule philosophie nouvelle un mouvement critique qui comporte — et qui d'ailleurs avait déjà reçu — une interprétation idéaliste et rationaliste. Pour le dire tout de suite, il nous apparaît que la philosophie nouvelle est tout entière, dans sa partie positive, une critique des deux tendances contre lesquelles le rationalisme du XIXe siècle avait soutenu une lutte victorieuse, à notre sens : la première toute logique et tout abstraite substitue à l'activité intellectuelle, telle que l'ont conçue les Leibniz et les Kant, un formalisme issu du principe de contradiction et sur ce seul principe analytique, régulateur et d'un usage tout négatif prétend faire reposer l'édifice de la connaissance; la seconde, inverse et complémentaire de la première, est tout empiriste et toute positive, elle identifie la réalité avec le fait observé et considère la science comme vraie par cela seul qu'elle recueille le résultat de l'expérience. Or, d'autant que l'intellectualisme s'associe à cette double critique, historiquement issue de lui, d'autant il permet de mesurer l'écart qui la sépare des thèses métaphysiques que M. Le Roy présente comme autorisées et même nécessitées par cette critique, qui n'iraient rien moins qu'à rompre l'unité et la continuité de la vie spirituelle, en subordonnant l'intelligible à l'obscur, en posant le primat de l'action, en écrasant le développement libre et intérieur de l'esprit entre deux transcendances : l'intuition primitive du réel qui serait en deçà de toute perception et de toute connaissance effective, l'intuition morale et religieuse qui serait comme une limite supérieure à toute activité proprement humaine, et pour nous inaccessible. En d'autres

termes, les réflexions sur la critique des sciences qui ont amené M. Le Roy à ses propositions initiales ne sont pas du même ordre que les volontés inconscientes qui l'ont décidé à en tirer certaines conclusions métaphysiques. La philosophie nouvelle peut être légitime en soi, comme tout système spéculatif; mais cette légitimité ne sera pas exclusive d'une direction différente pour la pensée. Quiconque n'en accepterait pas le contenu métaphysique ne serait pas réduit à opter entre deux partis : ou se confiner dans la contemplation du principe de contradiction et dans la répétition stérile des formules de l'identité, ou revenir aux thèses surannées de l'ancien positivisme. L'alternative ainsi formulée laisse échapper la solution où nous nous proposons de rechercher, en conformité avec l'esprit qui a régné dans l'antiquité grecque et de Descartes à Hegel dans les temps modernes, l'intelligence véritable de la philosophie, et qui est proprement la solution intellectualiste.

La philosophie nouvelle s'asseoit sur les ruines de l'intellectualisme. Mais c'est une question de savoir si c'est réfuter l'intellectualisme, ou si c'est le méconnaître, que de lui appliquer le procédé de dissociation. L'intellectualisme conçoit la pensée comme une activité synthétique qui fonde la vérité par le progrès incessant qu'elle effectue, à partir des relations confuses impliquées dans les données de la sensation jusqu'aux principes d'intelligibilité qui donnent à la multiplicité de ces relations l'harmonie d'un système ; de cette pensée et de cette vérité qui est essentiellement unité et continuité, M. Le Roy fait deux parts : « Intuition et mise en ordre, expérience et création, voilà les

deux pôles entre lesquels oscille notre pensée... Les deux tendances fondamentales, du fait même de leur mélange, n'ont pas épuisé la vertu qu'elles recèlent. On va maintenant les dissocier, prendre conscience explicite et vive de chacune d'elles, les cultiver séparément l'une après l'autre pour elles-mêmes et les pousser ainsi jusqu'au bout de leur développement [1]. »
Dès la première démarche de sa dialectique M. Le Roy refuse de considérer l'intellectualisme sous la forme de l'idéalisme critique où nous le croyons vrai ; il rompt délibérément l'unité synthétique de la pensée pour retourner aux éléments statiques sur lesquels se fondait le dogmatisme de jadis. S'il y a une vérité, il faut qu'elle soit ou l'évidence de la raison ou l'intuition de la réalité. A la question ainsi posée, M. Le Roy se charge de répondre : le progrès même de l'activité intellectuelle suffit pour attester qu'il n'y a ni d'un côté ni de l'autre des principes absolus ; dès lors, pour qui méconnaît toute pensée immanente qui travaillerait à unir expérience et raison, il faut qu'elles se rejoignent par une intervention du dehors, il faut recourir à la transcendance de l'action.

S'il en est ainsi, la défense de l'intellectualisme ne consistera pas à discuter les critiques que M. Le Roy lui oppose, mais, simplement à se donner le spectacle de la genèse de la philosophie nouvelle [2]. La philosophie nouvelle s'est constituée en contradiction

1. Le Roy, Science et Philosophie, *Rev. de mét.*, 1899, p. 424. M. Le Roy, ajoute en soulignant : « *Ce sera la Science et la Philosophie*, l'une organisation systématique, l'autre intuition vivante et riche. »

2. *Bulletin de la Société française de philosophie*, mai 1901, p. 14.

avec la thèse de l'idéalisme absolu et avec la thèse de l'ancien positivisme. Suivant l'idéalisme absolu, la vérité scientifique se conçoit sous la forme d'un système cohérent qui, à partir de principes définis, se déroule de lui-même, attestant sa légitimité par sa conformité aux règles de la logique. C'est cette idée de la vérité scientifique qui a inspiré aux savants contemporains le travail d'épuration logique qu'ils ont fait subir aux sciences mathématico-physiques. Ils ont recherché ce que l'on avait le droit d'affirmer en toute rigueur comme légitimé *a priori* par la seule autorité de la raison ou, comme on disait autrefois, par la seule force de la forme. Or, l'unique principe rationnel qui soit susceptible d'une formule précise, c'est le principe de contradiction[1], et par suite l'unique exigence qu'il faille imposer à la science, c'est suivant l'expression de M. Le Roy la permanence des formes opératoires. Quelle matière peut être soumise à ces formes ? N'importe laquelle, ou plus exactement aucune matière. La logique pure ne connaît ni le nombre entier, ni le nombre fractionnaire, ni l'imaginaire ; elle définit *a priori* certaines conditions de groupement dont elle n'a pas à rechercher le symbole imaginatif, le schème représentatif, et elle tire les conséquences de ces conditions. Dès lors la rigueur des conclusions obtenues donne satisfaction à l'esprit, en tant que l'esprit prétend rester fidèle aux conventions qu'il a faites avec lui-même ; elle n'a aucun caractère de réalité ; car les choses sont situées en dehors de cette sphère idéale dont la cohérence interne est la loi constitutive. A un même

1. *Rev. de mét.*, 1899, p. 543 et suiv.

système analytique on peut suspendre une infinité de géométries reposant sur des postulats divers. De quel droit l'idéalisme absolu distinguerait-il entre la valeur de l'une et la valeur de l'autre, puisque les formes opératoires y sont également permanentes? Comment savoir que la théorie de l'ondulation est plus vraie que celle de l'émission, alors que l'on ne considère que la rigueur de l'enchaînement mathématique ? Il faudra sortir du système logique pour examiner les hypothèses auxiliaires qui différencient une théorie de l'autre ; la vérité sera extérieure à la raison, elle viendra de l'expérience. « L'idée banale d'une mathématique purement conventionnelle et subjective — exacte en un certain sens — est néanmoins incomplète et veut être corrigée. *Il y a des faits mathématiques*[1]. »

Le positivisme, si profondément enraciné chez les savants qu'ils en arrivent à ne plus le distinguer de la science elle-même et qu'ils disent indifféremment esprit scientifique ou esprit positif, définit la vérité comme la prise de possession du réel, et il identifie le réel avec le fait[2]. La science est vraie parce qu'elle a pour contenu les faits : la rotation de la terre est un fait, suivant l'exemple si caractéristique choisi par M. Le Roy ; la fusion du phosphore à 44° est un fait. Tout expérimentateur, tout « praticien », qui proclame la valeur de sa science, pense faire tenir dans ce qu'il sait et dans ce qu'il enseigne l'exacte représentation de la nature qui est au dehors. Mais il faut bien reconnaître aujourd'hui que la psychologie de la connais-

1. *Rev. de mét.*, 1900, p. 41.
2. *Id.*, 1899, p. 515 et suiv.

sance et la critique scientifique ont fait définitivement justice de ce positivisme simpliste ; si la connaissance du réel doit être l'intuition d'un donné immédiat, la connaissance scientifique n'est pas réelle. Qu'on se reporte aux analyses psychologiques qui nous font voir dans tout ordre de perception le produit d'une sélection due aux exigences de l'action ; les organes des sens correspondent aux attitudes utilitaires que l'homme prend vis-à-vis de l'univers et ils nous obligent à un morcelage discursif de la réalité. Et si le fait sensible est déjà éloigné du réel, que dire du fait scientifique[1] ? Entre le fait scientifique et le fait sensible, il y a une distance que la critique nous révèle : le fait sensible est, dans l'observation d'une éclipse, un jeu d'ombre et de lumière ; le fait scientifique suppose une horloge, c'est-à-dire une théorie de la mesure du temps, laquelle met en cause toute la mécanique, et une théorie de la lunette astronomique, laquelle suppose les lois de la propagation de la lumière et la géométrie euclidienne ; n'importe quel fait scientifique suppose toute la science — et toute la nature. Le positivisme s'écroule avec la chimère du fait qui se présente isolé, indépendant, à la constatation de l'observateur et qui de sa propre autorité s'introduit dans la science.

Telles sont, résumées avec toute l'exactitude dont nous sommes capables, les deux suites d'idées qui auraient amené M. Le Roy à renverser la conception traditionnelle de la vérité scientifique : l'idéalisme absolu nous conduit au positivisme, et le positivisme

1. La science positive et la liberté. *Bibliothèque du Congrès International de Philosophie*, t. I, p. 323, et *Bulletin*, p. 18.

nous renvoie à l'idéalisme. Nous voici au rouet. Mais cette double critique ne saurait toucher l'intellectualisme ; la méthode de l'intellectualisme consiste en effet, et au moins depuis Kant, à ne pas préjuger la notion qu'il convient de se faire de la vérité scientifique, à ne pas se préoccuper du *si* mais du *comment*. Le problème ne se pose pas de savoir si, la vérité se définissant évidence de la raison ou intuition de la réalité, la science satisfait à cette définition préconçue de la vérité, mais, la connaissance scientifique étant donnée à la réflexion du philosophe, de chercher quelle conception de la vérité elle lui permet de se faire. Cette attitude intellectualiste, qui, au lieu de subordonner la science à un type *a priori* de vérité, tire de la réalité scientifique la compréhension de la vérité, a échappé à M. Le Roy : « La définition que j'incrimine est celle-ci : *la vérité consiste en la conformité de la pensée à son objet*. C'est la définition scolastique : *veritas est adæquatio rei et intellectus*[1]. » Suivant la loi qui est peut-être la mieux établie dans l'histoire des idées philosophiques, M. Le Roy, en s'attachant à réfuter la doctrine scolastique, s'est à son insu placé au même point de vue qu'elle. Si la vérité est quelque chose de transcendant par rapport au développement de l'esprit humain, la négation de la transcendance nous obligerait à nous déplacer dans l'immanence de la pensée. Mais l'immanence, pour M. Le Roy, n'a jamais sa fin en elle-même, nous ne pouvons pas porter le poids de notre pensée, qui elle-même porte le monde ; l'immanence n'est qu'un moment provisoire de la

1. *Rev. de mét.*, 1899, p. 560.

dialectique qui s'achève dans la transcendance de l'action.

Sans cette rupture *a priori* de l'immanence et de l'unité de la pensée, sans cette volonté primordiale de l'appel à la transcendance, quelle signification et quelle portée aurait le raisonnement qui donne naissance à la philosophie nouvelle ? Voici, en effet, quel est ce raisonnement : Etant démontré que les principes de la science ne sont pas réductibles au principe de contradiction, qu'ils sont synthétiques et non analytiques, alors ils ne sont susceptibles d'aucune détermination rationnelle, d'aucune justification logique, et il faut dire qu'ils sont *arbitraires*. Etant démontré que les faits ne sont pas les faits naturels du positivisme, des morceaux de nature que l'esprit recueillerait et détacherait avec la loi qui la régit et qui serait inscrite en eux, ils ne correspondent plus à des données indépendantes du savant, et il faut dire qu'ils sont *artificiels*[1]. Une raison indéterminée ne peut constituer aucune vérité ; une nature indéterminée ne peut supporter aucune vérité. Demander à la raison de connaître la vérité de la nature, c'est aboutir à une double négation, et c'est pourquoi l'intellectualisme rend le scepticisme imminent[2]. Quel remède au scepticisme, sinon de découvrir un point de vue d'où les concepts d'arbitraire et d'artificiel cessent d'être de pures négations, d'où ils puissent acquérir une valeur positive, c'est-à-dire se justifier en fonction d'une réalité positive ? Cette réalité positive est l'action, et la philosophie nouvelle se cons-

1. *Bulletin*, 1901, p. 20.
2. *Rev. de mét.*, 1901, p. 326.

titue en opposition à l'intellectualisme comme une philosophie de l'action. Dès lors qu'importe que les théories soient arbitraires, si elles sont commodes, si elles nous permettent de « parler » la morale et d'assurer la circulation sociale du discours scientifique ? Qu'importe que les faits soient artificiels, si par eux nous avons prise sur la nature, si nous la captons et la conduisons à nos fins utilitaires ? La valeur de la science c'est de rendre la nature « agissable » pour nous, et la science est d'autant plus efficace qu'elle est plus maniable. Ce qu'il y a de positif en elle c'est l'efficacité, non la vérité. Et ainsi s'explique la formule de M. Le Roy : « On échappe au scepticisme dans la mesure où l'on abandonne l'intellectualisme[1]. » Qu'on abandonne en effet la prétention injustifiable de la science à la vérité : il restera qu'elle est un moyen d'action. La théorie de la science, que les rationalistes du XIXe siècle avaient considérée comme leur citadelle, devient la pièce maîtresse de la philosophie nouvelle qui s'intitule elle-même un positivisme[2].

Pourtant, si nous voulons caractériser cette philosophie dont nous avons cherché à retracer la genèse, ce mot de positivisme sera le plus propre à nous égarer sur le contenu et sur les tendances de la philosophie nouvelle. Si M. Le Roy l'a choisi, je ne dirai pas que c'est par amour du paradoxe, mais c'est, si je ne me trompe, parce qu'il tenait à écarter les dénominations qui avaient été proposées et qui lui plaisaient moins. La philosophie nouvelle, écrivait-il à M. Couturat, « n'est

1. *Rev. de mét.*, 1899, p. 327.
2. *Id.*, 1901, p. 151.

ni un empirisme, ni un mysticisme, ni un scepticisme, ni un sensualisme, du moins tant que l'on conserve à ces vieux mots leur sens traditionnel[1] ». Sur l'empirisme — et sur le sensualisme qui en est la racine — M. Le Roy a fait lui-même des réserves : « Comme philosophie de la pure expérience, elle répond à la tendance empirique des derniers siècles, elle l'achève et elle l'exprime, en même temps qu'elle continue une antique tradition, s'il est vrai que le retour au donné immédiat ait toujours été l'objet profond des métaphysiciens[2]. » Nous demandons à notre tour la permission de faire de semblables réserves sur le scepticisme et sur le mysticisme.

Aux yeux de M. Le Roy la philosophie nouvelle donne l'unique réfutation possible du scepticisme, et c'est en un sens une réfutation irréfutable : les sceptiques ne trouveront rien à y répondre, ou plutôt ils ne chercheront rien ; ils en seront trop satisfaits. En effet ce que la philosophie nouvelle appelle la réfutation du scepticisme, c'est en réalité la réfutation du vieil argument dirigé contre les sceptiques, que l'on montrait obligés de démentir dans la pratique et dans la vie leur négation obstinée de toute raison et de toute vérité : Spinoza poussait la naïveté du préjugé intellectualiste jusqu'à croire qu'il avait triomphé à tout jamais des sceptiques en établissant qu'ils étaient une secte de muets. Mais voici qu'après avoir renoncé à toute parole, à toute affirmation de la vérité, ils continuent d'agir : ils manifestent alors que l'action se justifie par

1. *Rev. de mét.*, 1900, p. 232.
2. *Id.*, 1901, p. 295.

cela même qu'elle exclut toute détermination de la pensée théorique, ils donnent la seule signification et la seule preuve expérimentale qu'il soit possible de demander à la thèse du primat de l'action. En fin de compte, et tant que les mots conservent leur sens traditionnel, la philosophie nouvelle se convertit au scepticisme plutôt qu'elle ne s'y oppose, et si le péril du scepticisme était effectivement imminent, ce serait miracle de l'atténuer par la vertu d'un remède qui ressemble si étrangement à la maladie elle-même.

En quel sens la philosophie nouvelle est-elle un mysticisme? Certes le mot de mysticisme a été discrédité par l'abus qui en a été fait au XIXe siècle en vue de ramener par un détour l'apologie de doctrines que l'on savait désormais impossibles à justifier. Mais, comme le dit M. Le Roy, « pourquoi les mots nous feraient-ils peur[1] ? » Il y a un vrai mysticisme, « celui qui a foi dans l'esprit » et qui est le mysticisme des philosophes, de Platon, de Spinoza, de Fichte. Mais à ce vrai mysticisme s'oppose le mysticisme de la philosophie nouvelle comme à l'immanence de la raison la transcendance de l'action. Pour M. Le Roy l'obscurité n'est pas un moment provisoire du progrès intérieur, lié à l'effort d'approfondissement et de renouvellement intellectuel, d'où sortira plus de clarté et plus d'intelligibilité; le clair est définitivement subordonné à l'obscur; la lumière ne se fait plus avec de l'intelligible, elle est d'un autre ordre; la liberté ne se fait plus avec de la raison, elle jaillit d'un fond de contingence mystérieux

1. *Rev. de mét.*, 1901, p. 324.

et inaccessible[1]. Dès lors le primat de l'action, l'exaltation de la vie acquièrent une vertu mystique qui les élève au-dessus de ce que nous pouvons atteindre par le développement effectif de notre esprit et en restant dans les conditions de notre humanité : *En toute circonstance la vie seule fonde, illumine et vérifie. Au fond le seul critère, c'est la vie*[2]. Mais en même temps et comme la vie consiste à ne plus avoir de critère, à ne plus distinguer et à ne plus se détacher pour juger, la philosophie nouvelle ne sait pas éviter ce qui a été de tout temps l'écueil et comme le scandale du mysticisme, je veux dire le retour inconscient au matérialisme. Accordons à M. Le Roy que la métaphore est le langage naturel de la métaphysique[3], et d'autant plus volontiers que la métaphore est la condition commune à tout langage ; mais la métaphore est-elle autre chose que le symbole matériel de la réalité spirituelle? Et si nous refusons à l'intelligence l'autorité du discernement, si elle n'intervient plus pour faire le départ de ce qui est expression métaphorique et de ce qui est pensée effective, n'arrivera-t-il pas que la philosophie restera suspendue aux métaphores, d'autant plus dangereuses qu'elles sont plus commodes? Le spiritualisme de M. Le Roy définit l'esprit « une force créatrice et libre, transcendante à ses œuvres[4] » ; il prétend atteindre, « sous l'enveloppe inerte du discours, l'âme d'action qui est le support et le moteur de l'idée[5] ».

1. *Rev. de mét.*, 1901, p. 304.
2. *Id.*, 1901, p. 317.
3. *Id.*, 1901, p. 310.
4. *Id.*, 1901, p. 303.
5. *Id.*, 1901, p. 307.

« L'intelligence, dit-il ailleurs, est une lumière qui nous guide et non une force qui se suffit : c'est un auxiliaire, et non un chef[1] »; et il reproche à l'intellectualisme de se contenter d'une pensée impassible qui est lumière sans chaleur : « pourquoi préférer ainsi la lumière au mouvement, alors que l'esprit est plutôt puissance de mouvement que source de lumière[2]? » Je ne prétends pas que M. Le Roy prenne toutes ces expressions au pied de la lettre, je ne mets pas en doute la sincérité avec laquelle il condame le matérialisme, et l'attribue par surcroît aux intellectualistes; mais il reste que ces métaphores hardies sont faites pour mettre en défiance le spiritualisme pur, elles se prêtent trop facilement à l'effort des faux mystiques pour déplacer peu à peu le centre de la vie intérieure, pour en sacrifier la spiritualité à l'intervention d'une puissance extérieure, c'est-à-dire matérielle, à une transcendance que la raison désavoue et que l'on prétend introduire précisement par le désaveu de la raison ou, comme dit M. Le Roy, par la subordination du clair à l'obscur[3].

Si nous avons tenu à souligner ces deux caractères de scepticisme et de mysticisme qui sont essentiels à la philosophie nouvelle et qui à leur source se rejoignent en une même inspiration, nous n'en tirons d'ailleurs aucun grief contre M. Le Roy. Il entre seulement dans notre pensée de prévenir les objections qui sont familières aux partisans de la philosophie nouvelle. Dès qu'on discute cette philosophie sous l'aspect où

1. *Rev. de mét.*, 1899, p. 425.
2. *Id.*, 1901, p. 300.
3. *Id.*, 1901, p. 307.

elle se prête à une discussion effective, c'est-à-dire comme étant autre chose qu'un scepticisme et qu'un mysticisme, comme étant une dialectique fondée sur une distinction et une hiérarchie de concepts et relevant d'une méthode universelle de justification, on s'expose au reproche de prendre la philosophie nouvelle en intellectualiste, ce qui serait un sûr moyen de ne pas la comprendre. Dès lors, il n'y a plus de discussion possible; il suffit à la philosophie nouvelle de dissoudre les notions communes d'intelligibilité, de raison et de vérité, pour se décerner à elle-même les honneurs du triomphe, et pour tourner contre ses adversaires les accusations les plus inattendues, comme celles de limiter et de restreindre la science, de mutiler les droits de la raison et de méconnaître la réalité vivante de l'esprit[1]. A cette situation fausse où place naturellement son contradicteur toute doctrine qui, conformément à la tradition apologétique de Pascal, veut être une philosophie contre la philosophie, il n'y a qu'un moyen de faire face, c'est de réserver expressément la part de ce qui est transcendant à tout langage et à toute pensée et qui échappe ainsi à toute discussion; puis, ces réserves faites, de soumettre à l'examen de la dialectique les thèses qui sont susceptibles de recevoir une forme dialectique.

Voici le passage où se trouve exposée de la façon la plus nette la dialectique propre à la philosophie nouvelle : « Il faut séparer plusieurs sens du mot action. Il y a l'action *pratique*, l'action *discursive* et l'action *profonde* qui ne sont point une seule et même chose.

1. *Rev. de mét.*, mai 1901, et particulièrement, p. 322.

La première engendre le sens commun ; la seconde règle la science, et c'est la troisième qui doit servir de critère en philosophie. Je ne vois vraiment en cela aucune difficulté sérieuse. Se dégager des illusions que suscite l'exercice de la vie corporelle, s'affranchir des entraves que met à la vie de la pensée la recherche d'un discours rigoureux, tendre en fin de compte à faire de tout un objet de vie spirituelle intégrale : n'est-ce pas parfaitement clair[1] ? » Cette distinction des trois moments de l'action semble correspondre à celle de Pascal : « Il y a trois moyens de croire : la raison, la coutume, l'inspiration. » La vérité religieuse se constitue grâce à la convergence de ces trois puissances qui sont sources d'action discursive, d'action pratique, d'action profonde. Or, ce que Pascal met dans la lumière éclatante que l'on sait, et qui est le fondement de son apologie, c'est la transcendance radicale de l'ordre supérieur par rapport à l'ordre inférieur ; de tous les corps réunis on ne saurait tirer une étincelle d'esprit, et tous les esprits réunis ne sauraient réussir un mouvement de charité. La religion naturelle est aussi opposée au christianisme et aussi détestable que l'athéisme, parce qu'entre Dieu et l'homme elle essaie d'établir un lien de continuité. Dans l'Église même, celui-là demeure étranger au Christ qui n'a pas compris le contraste de nature, la rupture dans l'histoire, et le perpétuel antagonisme moral entre le Créateur et la Créature. Ce qui fait l'originalité de la philosophie nouvelle, c'est que, consacrant après Pascal l'entrée définitive de l'esprit chrétien dans la philosophie[2], elle prétend

1. *Rev. de mét.*, 1901, p. 326-7.
2. *Id.*, 1901, p. 295.

en même temps éliminer de la nature et de l'esprit la discontinuité qui était aux yeux de Pascal inséparable de la transcendance et du primat de l'action, qu'elle emprunte au rationalisme des Spinoza, des Leibniz et des Kant la notion de continuité pour en faire la marque et comme la définition de la réalité absolue.

C'est à l'action profonde qu'il appartient d'atteindre le continu : ce ne sera donc plus le continu rationnel, la continuité du temps ou de l'espace homogène, la continuité mathématique, que M. Le Roy considère comme type de discontinuité absolue ; ce sera la continuité dans l'hétérogène. Or, comment concilier le continu et l'hétérogène, sinon en se plaçant dans une période antérieure par hypothèse à toute perception de différence, à toute notion d'hétérogénéité ? Le continu sera au delà de toute expérience, de toute action effective ; ce sera une virtualité primordiale, complexe, indistincte[2]. L'action profonde est-elle capable de nous donner l'intuition du donné primitif ? C'est ici que se présente à M. Le Roy une première difficulté. Non que la tentation ne fût grande pour lui d'abjurer « les timidités classiques » et de conférer à l'homme la connaissance de l'absolu. Mais cet absolu que l'action profonde a le privilège d'atteindre est à la fois l'objet pur ou matière pure et le sujet pur ou esprit pur, puisque la philosophie nouvelle doit nous apprendre et à vivre la matière et à vivre la pensée. Dès lors quel parti prendre ? Sans doute, à l'état d'indétermination où l'intuition du donné primitif saisit la continuité mouvante et hétérogène, il y aurait préjugé intellectualiste

1. *Rev. de mét.*, 1900, p. 59-63 ; 1901, p. 323, 410 et 415.

à demander que l'on discernât l'indistinction complexe de la matière et l'indistinction complexe de l'esprit ; seulement la philosophie nouvelle mentirait à son inspiration, qui est le spiritualisme, et à sa méthode qui est le respect des faits et de leur spécificité. Il lui a donc fallu se résigner à s'appliquer à elle-même le procédé de dissociation dont elle avait usé pour méconnaître et pour condamner l'intellectualisme : matière et esprit purs se séparent l'une de l'autre au sein de l'action profonde qui tendait à les vivre et vont occuper les deux extrémités d'un spectre continu, l'une à la base — en deçà de l'action pratique qui morcelle la réalité de la nature —, l'autre au sommet — au delà de l'action discursive qui morcelle la réalité de l'esprit.

De là une seconde difficulté pour la dialectique de M. Le Roy : ce spectre continu qui est constitué par ce double mouvement vers l'intuition de l'absolu, contient-il en lui ses deux extrémités? M. Le Roy aurait alors le droit d'affirmer que la matière et l'esprit sont objets de continuité vécue et qu'aucune coupure ne sépare dans le spectre les franges limites des franges moyennes. Mais alors aussi, par la vertu de la continuité, la philosophie nouvelle se serait transformée en son contraire, en un dogmatisme de l'immanence qui ne laisserait plus de place à l'hétérogénéité des facultés humaines et érigerait en vérités absolues toutes les affirmations de la raison. Cette perspective fait réapparaître ces timidités classiques que M. Le Roy venait de répudier éloquemment. En vain il s'était promis de s'affranchir du relativisme kantien ; il écrit « qu'objet pur et sujet pur sont deux pôles irréels

symbolisant les deux extrémités d'une continuité intercalaire seule réelle[1] ». Entre l'inaccessible et l'accessible, entre le symbolique et le vécu, la continuité sera encore maintenue, mais par une affirmation verbale qui traduit seulement la volonté de constituer le système en quelque sorte en dépit de lui-même.

Enfin, comment concevoir la continuité intercalaire elle-même, une fois qu'on a exclu comme irréelles la continuité de la matière pure et la continuité de l'esprit pur? La continuité du spectre ne nous serait révélée que par la continuité du mouvement qui la parcourt et qui la remplit. Or, il se trouve justement que ce mouvement est double et divergent : il est tantôt un mouvement de descente vers l'infra-rouge — la matière pure, — et tantôt un mouvement d'ascension vers l'ultra-violet — l'esprit pur[2]. De plus, et comme si M. Le Roy tenait à faire évanouir toute trace de continuité, cette divergence se détermine à partir d'une région centrale qui est la région du discontinu, puisqu'elle est occupée par l'action pratique et par l'action discursive, c'est-à-dire par le sens commun et par l'entendement. De ce centre de perspective iront, se développant en sens inverse, attirées vers deux pôles irréels et transcendants, la vie de la matière et la vie de la pensée, la première défaisant l'œuvre utilitaire de la perception pour retrouver par-dessous l'intuition du donné primitif, la seconde remontant aux sources supralogiques du discours pour saisir le dynamisme de l'esprit créateur.

Le vrai problème qui se pose entre la philosophie

1. *Rev. de mét.*, 1901, p. 324; cf. p. 411.
2. *Id.*, 1901, p. 324.

nouvelle et l'intellectualisme est donc exactement contraire à celui qu'a traité M. Le Roy. Perpétuellement M. Le Roy nous donne à choisir entre la discontinuité de l'intellectualisme et la continuité de la philosophie nouvelle ; et il se trouve que perpétuellement la philosophie nouvelle manque la continuité, qui demeure pour elle fictive et imaginaire, et se heurte à la discontinuité, comme à la seule réalité qu'il lui soit possible de saisir effectivement. Ce fait a une raison. S'il y a disproportion entre l'intention et le résultat de la philosophie nouvelle, c'est que l'intellectualisme est le vrai, suivant lequel il y a des relations nécessaires entre les catégories philosophiques, et il n'est pas permis d'y faire violence par des transpositions de concepts. On ne prouve pas la doctrine de Pascal avec la méthode de Spinoza. Il faut choisir : accepter franchement, avec la thèse de la transcendance, la discontinuité qui en est la condition, ou si l'on veut s'orienter vers la continuité, vers le progrès intérieur de l'esprit, vers la lumière et vers la liberté, il faut franchement aussi faire fond sur la raison parce que la raison est le principe de toute unité et de toute continuité. Sans elle, les relations de hiérarchie sur laquelle s'établit la dialectique de l'action disparaissent dans la confusion de l'obscurité primitive ; pour leur rendre une signification nous devrons les expliciter à l'aide des principes de l'intellectualisme que la philosophie nouvelle avait rejetés en parole et qu'en réalité elle avait utilisés comme une armature cachée destinée à rejoindre les pièces éparses du système. C'est du moins ce que nous allons nous efforcer d'établir en examinant tour à tour les rapports de l'action pratique et de l'action discursive à l'action

profonde, c'est-à-dire les rapports de la perception et de la nature, les rapports de la science et de l'esprit.

II

Le primat de l'action pratique est posé par la philosophie nouvelle, et en même temps il est dépassé, comme il arrivera pour le primat de l'action discursive. Il correspond au plan du sens commun, il explique la perception : il nous interdit aussi de nous y arrêter. C'était la prétention de l'ancien positivisme de saisir la réalité par les sens et d'identifier la vérité avec le fait observé, avec l'expérience humaine ; mais ce qu'il recueillait effectivement était le produit d'un morcelage artificiel ordonné à l'action ; aussi ce positivisme est-il défini par M. Le Roy comme une sorte d'anthropomorphisme matérialiste fondé sur le primat de l'action pratique [1].

Il appartient à la philosophie nouvelle de dénoncer le piège où le positivisme se laissait prendre. Si la connaissance est la fonction qui nous met en possession du réel, percevoir n'est pas connaître, c'est avoir renoncé à connaître ; connaître, ce sera renoncer à percevoir, se libérer de l'action pratique en dénouant le tissu d'habitudes dont nous nous étions servis pour le bien du corps, et substituer à la discontinuité perçue la continuité vécue. La thèse de la relativité de la connaissance, qui est incontestable pour la perception et pour tout ce qui en est issu, n'a plus de signification pour ce qui précède la perception et dont la perception

1. *Rev. de mét.*, 1901, p. 141.

dérive ; les limites que l'intellectualisme kantien prétendait imposer à la métaphysique de la matière sont définitivement franchies [1].

Et pourtant nous serions bien déçus si nous prenions M. Le Roy au mot. Vivre la matière, c'est l'atteindre dans sa réalité absolue qui est en même temps sa continuité spécifique. Il faudra donc se dégager de la réflexion qui est le caractère de l'esprit, et descendre peu à peu les degrés par lesquels s'est développée l'activité de la pensée : au delà de la perception sensible qui est discontinue et par cette discontinuité même a permis le sentiment de la différence et l'éveil de la conscience distincte, au delà de ces états mobiles et fuyants qui nous éloigneraient d'autant plus de la matière qu'ils forment la trame de la vie intérieure, on peut entrevoir un état limite où l'on vivrait la matière, et on en approche effectivement dans la catalepsie. Puisqu'on vit la matière, à force de ne plus vivre de la vie spirituelle, de la vie proprement humaine, c'est le cataleptique qui est le mieux en sympathie avec le réel ; et ainsi se vérifie la conception profonde de Leibniz que nous sommes la réalité de la matière lorsque nous nous « enveloppons » au point de redevenir une simple monade : « car nous expérimentons en nous-mêmes un état où nous ne nous souvenons de rien et n'avons aucune perception distinguée ; comme lorsque nous tombons en défaillance, ou quand nous sommes accablés d'un profond sommeil sans aucun songe [2] ». La prétendue

1. *Rev. de mét.*, 1901, p. 323.
2. *Monadologie*, § 20.

action par laquelle nous vivrions la matière consisterait donc à nous abandonner à la passivité pure, jusqu'au point où tout devient indistinct ; la « continuité vécue » se résout dans la discontinuité réelle des moments qu'un être traverse sans rien connaître de la relation qui rattache son existence actuelle aux autres moments du temps ou son corps aux autres corps de l'espace. S'il y a connaissance de la matière, c'est que l'homme est capable de se relever de cet évanouissement passager pour concevoir un rapport intelligible entre ces moments discontinus ; la matière est alors ce qu'elle était pour Leibniz et ce qu'elle est pour la science, la détermination intégrale du présent par le passé, l'incapacité de contracter des habitudes et de faire servir le présent au progrès de l'avenir, l'inertie en un mot telle que la définit la mécanique.

La philosophie nouvelle a donc dû renoncer à invoquer une intuition primitive qui, en dehors de toute opération spirituelle, nous apporterait la connaissance absolue de la réalité. Au sens où le dogmatisme l'a toujours employé, le mot d'intuition implique la passivité du sujet en présence duquel l'objet apparaît comme indépendant de lui, comme existant en soi. L'intuition décrite par M. Le Roy est tout au contraire le terme de l'effort philosophique : « le réel pur est l'objet d'une intuition *sui generis* que le but de la philosophie est justement d'éveiller en nous [1] ». L'intuition est l'unification du complexe [2], c'est-à-dire exactement ce que Kant considérait comme l'acte constitutif de l'entende-

1. *Rev. de mét.*, 1900, p. 53.
2. *Id.*, 1901, p. 314.

ment et ce que M. Le Roy aurait appelé intelligence si sa définition préconçue de l'intellectualisme ne l'en avait empêché. Dès lors l'intuition ne saurait avoir la vertu métaphysique que, sur la foi de ce terme consacré, on était tenté de lui attribuer ; le relativisme kantien reparaît au cœur de la philosophie nouvelle, et toute la théorie de la matière se trouve encadrée dans les formules de l'idéalisme critique : « La réalité ne s'exprime qu'en fonction d'éléments psychiques [1] » et plus explicitement encore : « Contrairement au sens commun, qui en fait un support indispensable et primordial, la matière ne peut être définie que par rapport à l'esprit, son essence exprimée qu'en termes d'âme et sa réalité suspendue qu'à la vie intérieure et à l'action morale [2]. » Que signifiera désormais cette expression que nous vivons la matière, sinon que nous faisons se fondre entre eux des moments qui n'existaient pas les uns pour les autres, bien plus, qui s'excluaient réciproquement par le fait même de leur succession temporelle ? Le sentiment de la continuité vécue vient de ce qu'au lieu de nous absorber dans l'objet et de participer à son inertie nous lui ajoutons ce qu'il ne comportait pas dans sa réalité intime et spontanée, c'est-à-dire la constance et la durée. Nous n'avons pas pris garde à cette addition, faute de réflexion, et nous avons substitué à l'intelligence de la continuité la condensation d'images indistinctes et indivises, nous nous sommes ainsi donné l'illusion d'une intuition immédiate et d'une sympathie profonde avec le réel.

1. *Rev. de mét.*, 1900, p. 58,
2. *Id.*, 1899, p. 389.

La métaphysique de la matière, telle que l'expose la philosophie nouvelle, est issue tout entière de cette illusion.

Il est facile d'approfondir la nature de cette illusion et d'en expliquer la genèse, car c'est cette illusion même qui est le principe de la vie esthétique. L'intuition esthétique est exactement l'intuition invoquée par la philosophie nouvelle, intuition qu'il faut éveiller par un effort spécifique et qui une fois éveillée apparaîtra comme primitive. Tout en comprenant mieux une symphonie à mesure que nous l'entendons davantage, nous ne l'admirons vraiment qu'à la condition d'être tout entier à nos impressions présentes, de l'écouter chaque fois comme si elle était nouvelle pour nous. Rien de plus artificiel que le sentiment de la nature, rien qui se perfectionne plus manifestement par l'éducation du goût, et rien qui paraisse plus naturel ; nous ne pourrions l'éprouver si nous ne le croyions naturel. De même l'émotion esthétique semble impliquer l'insertion dans l'objet, la sympathie de toute l'âme avec le réel ; et pourtant la sympathie esthétique est autre chose que l'identification avec le réel. Ce qui rend d'un intérêt si tragique le drame de la fatalité, c'est que nous avons conscience de la fatalité qui est dans les victimes, qui malgré eux les conduit à la souffrance et à la mort, c'est que nous avons conscience de leur inconscience. Le paradoxe de cette sympathie esthétique qui accompagne d'une émotion agréable, et par nous désirée, la douleur de l'angoisse et de la torture, est le paradoxe même de la philosophie nouvelle qui prétend connaître la matière dans sa réalité absolue, dans sa spécificité, et reconnaît pour-

tant qu'on ne peut la définir qu'en termes d'esprit, la vivre qu'en la suspendant à l'esprit.

La critique de la philosophie nouvelle se fondera donc sur la critique de la vie esthétique. L'émotion esthétique naît dès que nous nous sentons en harmonie avec l'objet sans qu'il y ait eu effort d'intelligence ou mouvement de volonté ; la contemplation esthétique est synthèse sans analyse. Faut-il en conclure qu'antérieurement au moment de la contemplation, pour le spectateur ou pour l'artiste, la synthèse n'ait demandé aucune analyse, que l'harmonie se soit spontanément formée ou imposée ? L'attitude esthétique est pour le psychologue inséparable d'un certain raffinement ; elle est toujours postérieure ; l'art joue avec le contenu de la vie. Nous épuisons d'un regard la cathédrale qui a coûté des siècles de travail, nous la supposons sortie du sol, comme s'il n'y avait jamais eu ni fondations ni échafaudages ; à chaque instant nous goûtons l'unité d'une mélodie, comme si les sons n'avaient pas vibré dans l'air un à un et n'avaient pas dû être recueillis successivement. De même nous contemplons comme continuité primitivement vécue et sentie ce que nous avons réussi à unifier par le progrès de notre intelligence. Dans cette contemplation il nous arrivera d'oublier pour un instant l'effort intellectuel : la nature semble naître à la vie avec cette intuition primitive, comme au théâtre le drame commence avec le lever du rideau. Mais le philosophe serait dupe de l'illusion qu'il s'est plu à se donner, il se mentirait à lui-même s'il confondait ce sentiment acquis et raffiné de la continuité vécue avec une intuition réellement primitive et de portée métaphysique. La synthèse

esthétique de l'univers deviendrait inintelligible si elle était détachée de la condition qui l'a rendue possible et qui seule lui a donné sa signification.

Il nous reste maintenant à rechercher quelle est cette condition, et il ne nous paraît pas impossible d'établir qu'elle est le progrès même de la science. Au début, la science s'est tenue tout près de la perception sensible ; il y a une acoustique, une optique, et on répète avec Aristote comme un axiome : un sens de moins, une science de moins. De cette discontinuité la science contemporaine nous affranchit, en ramenant à l'unité les phénomènes auditifs et les phénomènes lumineux, en les concevant comme des mouvements qui ne sont plus caractérisés par les particularités d'un sens déterminé. Saunderson aveugle enseigne l'optique, et Lissajoux fait voir l'acoustique à un sourd. Ce n'est pas tout : si nous pouvons concevoir les limites de tel sens particulier et par delà ces limites rétablir la continuité de la nature, n'est-ce pas au raisonnement scientifique que nous le devons ? les rayons infra-rouges et ultra-violets qui entrent si souvent dans les métaphores de M. Le Roy, n'en sont-ils pas un irrécusable témoignage ? et si nous pouvons enfin franchir la région de l'intuition sensible et retrouver tout un domaine que notre organisme mal adapté laissait à peu près échapper, tel que le domaine de l'électricité, c'est toujours la raison qui est révélatrice. La seule histoire du progrès scientifique proclame — ce qu'une étude vraiment critique de la perception viendrait sans doute confirmer — la suprématie de l'intelligible sur le sensible, et par cette suprématie même justifie le retour de la discontinuité à la continuité

Nous insisterions davantage sur cette démonstration si nous n'avions pas par ailleurs l'assentiment de M. Le Roy : « Il est visible que la science moderne est orientée vers le rétablissement de la continuité dans l'univers[1]. » « La démarche extrême de la pensée scientifique nous ramène peu à peu à la continuité de la perception primitive[2]. » Et alors cette seule question se pose entre la philosophie nouvelle et l'intellectualisme qui tous deux se flattent de faire appel à l'esprit positif : sur quelle base convient-il d'établir la continuité de la matière ? Est-ce sur l'intuition d'un donné primordial qu'on imagine par delà toute perception consciente et toute expérience humaine ? Est-ce sur le progrès intellectuel qui permet à la science d'amener la continuité à la lumière de la réflexion et d'en fonder la vérité par une méthode rationnelle ? Pour nous, il n'y a pas à choisir entre l'intuition d'ordre esthétique et l'intelligence claire de la science. La pemière n'est possible que par la seconde. L'intuition confuse, chronologiquement, pourra paraître anticiper sur le résultat de la synthèse intelligible, mais il reste que l'intuition postule la synthèse. Dans l'histoire de la pensée humaine, les rapports véritables sont restaurés. La dialectique du continu chez Spinoza et chez Leibniz était nécessaire pour que le philosophe du xxe siècle pût se donner comme point de départ et comme objet de sentiment vécu cette même continuité qui leur apparaissait au terme du progrès rationnel. La philosophie nouvelle, fille de l'intellectualisme, alors même

1. *Rev. de mét.*, 1899, p. 385.
2. *Id.*, 1899, p. 386.

qu'elle se retourne contre lui et qu'elle croit le dépasser, ne cesse pas de le sous-entendre et ne cesse pas d'en bénéficier[1].

On est en droit toutefois de nous rappeler que cette conclusion néglige une thèse essentielle de la philosophie nouvelle, la subordination de l'intelligence à l'action pratique. Le rationnel est fonction des besoins corporels, et ce que nous croyons intelligible est simplement adapté à nos fins utilitaires. Étant des corps solides, nous posons l'atome comme solide, et nous concevons tout rapport mécanique sous la forme du choc, parce que le choc permet à nos mains d'avoir prise sur les corps extérieurs[2]. — Mais cette argumentation, qui est familière à M. Le Roy et qui lui paraît décisive contre l'intellectualisme, passe à côté du problème qui nous intéresse. La philosophie nouvelle fait appel à des considérations anthropomorphiques pour rendre compte des premiers symboles grossiers dont ont usé les initiateurs de la science humaine; seule-

1. Nous aurions aimé à citer ici la lettre de Spinoza à Louis Meyer sur l'Infini ; bornons-nous à quelques phrases : « Si tamen quæras cur naturæ impulsu adeo propensi simus ad dividendam substantiam extensam, ad id respondeo quod quantitas duobus modis a nobis concipiatur : abstracte scilicet, sive superficialiter, prout ope sensuum eam in imaginatione habemus vel ut substantia, quod non nisi a solo intellectu sit... Porro ex eo quod durationem et quantitatem pro libitu determinare possumus, ubi scilicet hanc a substantia abstractam concipimus et illam a modo quo a rebus æternis fluit, separamus, oritur tempus et mensura ; tempus nempe ad durationem, mensura ad quantitatem tali modo determinandam ut, quoad fieri potest, eos facile imaginemur... Quod ut adhuc clarius videas, cape hoc exemplum : nempe, ubi quis durationem abstracte conceperit eamque cum tempore confundendo in partes dividere inceperit, numquam poterit intelligere qua ratione hora ex. grat. transire possit. » *Spinoza,* Lettre XII (autrefois 29).

2. *Rev. de mét.*, 1899, p. 385

ment ce qu'il s'agit d'expliquer, ce ne sont pas les erreurs du début, c'est tout au contraire le progrès qui les a éliminées. Le primat de l'action pratique nous dirait pourquoi les théorèmes sur la pesanteur de l'air et sur l'équilibre des fluides ont été si longtemps ignorés et ont eu tant de peine à pénétrer dans l'esprit; mais si la question est de me faire comprendre comment ces théorèmes se sont pourtant formés et se sont imposés, ce n'est plus à la thèse de la commodité et au primat de l'action pratique qu'on va se référer, à moins de s'en servir à la fois dans un cas et dans le cas contraire, et de détruire la notion que l'on invoque par l'abus qu'on en fait. De même pour l'action à distance : les lignes de force ont paru contradictoires à des savants qui étaient tellement habitués à l'imagination du choc qu'ils en avaient fait une condition de l'intelligibilité; pourtant ces notions ont aujourd'hui droit de cité dans la science, parce que nous n'éprouvons plus le besoin d'en demander une réalisation sensible et que ce sont pour nous les symboles les moins éloignés du rapport intelligible qui seul importe au savant. Nous accordons à la philosophie nouvelle que la science a son origine dans les exigences de la pratique et dans les analogies matérialistes; mais il nous paraît impossible de soutenir cette thèse sans en apercevoir la conséquence intellectualiste : la science se développe en s'éloignant de ses origines, en s'orientant vers l'unité et la continuité de la raison. Il est facile d'imaginer que le soleil tourne autour de la terre, puisque l'imagination nous est déjà donnée dans l'expérience de chaque jour et que nous sommes obligés de nous mouvoir comme si la terre était immobile; mais

la facilité même de cette imagination relève par contraste la liberté de l'intelligence qui a permis de réagir contre cet anthropomorphisme, qui a placé le soleil au centre du système planétaire. Bien mieux, la raison a, de ce centre de perspective, expliqué les mouvements apparents du soleil et la nécessité inévitable de l'illusion subjective qui rend compte à la fois des données du sens commun et des premiers essais de systématisation scientifique. La science, en même temps qu'elle nous affranchit de l'action pratique et de la commodité organique, justifie le rôle provisoire qu'elles ont joué, et achève de démontrer leur subordination au primat de l'intelligence. A moins qu'on ne tienne à se donner le dernier mot en faisant de l'intelligence l'instrument le plus efficace de l'action et le meilleur moyen de tourner la nature à notre commodité : *Mens nihil aliud sibi utile esse judicat nisi id quod ad intelligendum conducit*[1].

III

Nous sommes ainsi amené à étudier en elle-même la fonction de l'intelligence; la philosophie nouvelle, qui prétend faire sa part à l'intellectualisme, reconnaît qu'à un plan de connaissance, à la science, correspond le primat de l'action discursive. L'importance qu'elle attache au discours a même conduit un critique pénétrant à dénoncer en elle une résurrection du nominalisme; contre quoi M. Le Roy a protesté[2] : c'est l'intel-

1. Spinoza, *Ethique*, p. IV. prop. 27.
2. *Rev. de mét.*, 1900, p. 228.

lectualisme qui s'oriente vers le discours au point de s'y enfermer[1], tandis que la philosophie nouvelle ouvre par delà les limites étroites du discours l'horizon illimité de l'action et de la vie. La question se trouve ainsi déplacée sans être éclaircie. En fait, il y a une thèse nominaliste, suivant laquelle l'œuvre intellectuelle qui est constitutive de la science, est orientée vers la formation d'un discours cohérent et arbitraire. Cette thèse, tout en se réservant de la compléter, la philosophie nouvelle se l'est appropriée et, comme je l'ai montré lorsque j'ai eu à en retracer les origines, elle en a fait le principe de sa dialectique; le rationalisme, au contraire, l'a toujours réprouvée, au temps de Condillac comme au temps d'Antisthène, parce qu'elle est la forme extrême de l'empirisme. Pour la philosophie nouvelle la pensée discursive existe, et elle suffit à rendre compte du développement scientifique; pour l'intellectualisme il n'y a pas de pensée discursive : ce que le discours laisse apercevoir de la pensée, c'est ce qui peut être traduit au dehors, les termes extérieurs les uns aux autres, matériellement séparables, susceptibles d'une analyse élémentaire analogue à l'analyse chimique; mais la pensée ne se laisse pas épuiser dans cet aspect extérieur, elle est spécifiquement pensée par ce que le discours ne traduit pas, par ce que le perroquet ne comprend pas, c'est-à-dire par l'intelligence des rapports internes, où l'analyse — analogue cette fois à l'analyse mathématique — discerne la condition nécessaire pour donner une signification au discours, retrouvant ainsi l'unité syn-

1. *Rev. de mét.*, 1901, p. 300.

thétique, forme générale de la pensée. En d'autres termes, la fonction discursive du langage implique la fonction unifiante de la pensée; la première n'existe que par la seconde. Autant il était artificiel, dans l'étude de la perception, d'isoler la synthèse de l'analyse, autant il est artificiel, dans l'étude de la connaissance scientifique, d'isoler l'analyse de la synthèse. C'est ici et là le même procédé de dissociation, ici et là l'intellectualisme le condamne, et c'est pourquoi il repousse la doctrine nominaliste, soit qu'elle nie avec Condillac la fonction de l'esprit qui ne se ramènerait pas aux éléments du discours, soit qu'avec M. Le Roy, elle la relègue à un plan supérieur de la vie consciente, comme transcendante au discours.

Il est vraisemblable d'ailleurs que ce terme de nominalisme aurait moins choqué M. Le Roy s'il avait insisté sur le caractère qu'il reconnaît implicitement au discours. Il cite la formule qu'il emprunte à M. Bergson : « la pensée demeure incommensurable avec le langage » ; et il ajoute : « mais tout cela, si exact soit-il, ne doit pas faire oublier que cependant rien n'est possible sans le discours, à peu près comme les *œuvres* sont nécessaires au développement de la vie intérieure et les *pratiques* à l'épanouissement de la vie morale[1] ». Le rapprochement est significatif : le discours est l'action de la pensée. Même restreint à un certain plan de la connaissance scientifique, le nominalisme n'est concevable que si on admet que l'action peut être détachée de ses conditions d'intelligibilité et posée comme autonome, si on reconnaît avec la philosophie nou-

1. *Rev. de mét.*, 1901, p. 309.

velle le primat ou la transcendance de l'action. Pour l'intellectualisme, au contraire, la notion de pensée discursive est une monstruosité, parce que l'existence du discours suppose l'immanence d'une pensée qui ne peut pas être asservie aux lois extérieures du discours, qui a son principe dans la puissance illimitée de synthèse, dans la raison. Aussi regrettons-nous que M. Le Roy ait enlevé d'avance toute portée à sa polémique contre l'intellectualisme en le défigurant jusqu'à le montrer orienté vers l'atomisme et vers le matérialisme[1]. Ce n'est pas seulement l'histoire de la philosophie qui est ici négligée de parti pris; c'est aussi l'histoire de la science, c'est la lutte incessante du rationalisme contre les empiristes partisans du vide et des atomes. En se plaçant au point de vue nominaliste, M. Le Roy s'est condamné à ignorer le rationalisme, ainsi que l'atteste un passage comme celui-ci. « En définitive, c'est la continuité qui est réelle. Mais il faut bien schématiser pour comprendre et on le fait spontanément. Telle est l'origine pratique et le sens immédiat des notions de substance, de cause, de rapport, de force, de sujet, etc.[2]. » Ainsi le rapport rationnel serait un schème de discontinuité, un atome logique, et cela est vrai pour le nominalisme puisque le rapport se traduit dans le discours par un mot, fût-ce le mot *est*, et que ce mot forme un troisième terme qui s'ajoute aux précédents ; mais pour l'intellectualisme le mot *est* n'a pas de sens en tant que mot, il constate du dehors ce qui n'existe que du dedans, la relation qui donne leur

1. *Rev. de Mét.*, 1899, p. 555.
2. *Id.*, 1899, p. 391.

sens aux deux termes et dont logiquement ils procèdent. Ce qui vit est unité, et il n'y a d'unité définie que par des rapports définis. Toute activité vivante se développe, comme le disait Leibniz, par l'efficacité de la loi qui lui est immanente, et la caractéristique de la vie spirituelle, parmi toutes les formes de l'activité vivante, c'est de dégager sous forme de relation consciente la loi interne qui est sa raison d'être.

Après avoir posé en principe l'identification de l'atome, élément du discours, et de la relation, principe de la pensée, M. Le Roy écrit : « La raison est essentiellement discontinue. Poussant à l'extrême le besoin d'idées séparées et juxtaposables, elle postule inévitablement un *atomisme logique*. On a un curieux témoignage de cette invincible tendance dans la conception mathématique du continu, ensemble connexe et parfait, poussière incohérente et infiniment ténue, ne présentant ni liens intérieurs ni lacunes, qui, pour les philosophes, se confond avec la discontinuité absolue. La raison est donc nécessairement « spatiale » et « numérique[1] ». — Nous ne chercherons point à nous donner le ridicule de révéler à M. Le Roy — et d'autant qu'il invoque par surcroît l'autorité de M. Poincaré — la nature du continu mathématique. Nous avons seulement à résoudre une question de psychologie ou de logique générale : pourquoi l'ensemble connexe et parfait apparaît-il à M. Le Roy comme le type de la discontinuité, sinon parce qu'il résout cet ensemble dans les éléments entre lesquels il peut se décomposer, et qu'il néglige systématiquement la loi suivant

1. *Rev. de mét.*, 1899, p. 547.

laquelle cet ensemble se forme, le rapport qui permet de déterminer chaque élément par sa place dans l'ensemble et de poursuivre à l'infini la détermination? Pour l'intellectualisme le nombre existe par la numération; le continu mathématique est intelligible par la continuité de l'activité rationnelle qui poursuit son travail par delà toute discontinuité posée et constitue en vertu d'une relation définie une suite indéfinie de termes. La continuité rationnelle se conçoit par opposition à la discontinuité, et s'affirme par le pouvoir qu'a l'intelligence de dépasser la région du discontinu; la philosophie nouvelle méconnaît cette continuité parce qu'elle se place au-dessus de toute catégorie, dans l'hétérogène et dans le spécifique. Mais nous croyons avoir démontré que cette hétérogénéité et cette spécificité ne sont ramenées à la continuité que par une synthèse esthétique, transcendante à la nature intime du réel; un spectateur placé au dehors prête cette continuité à une pluralité d'événements qui pris en eux-mêmes s'excluent par le fait même de leur hétérogénéité et de leur spécificité. La continuité, telle que la conçoit la philosophie nouvelle, se perd dans une sorte de nébuleuse, dans la virtualité primitive, dans l'indistinct complexe. Et alors comment ne pas en appeler à M. Le Roy? « En toute rigueur, écrit-il, le complexe primordial ne peut être dit ni homogène ni hétérogène; ces deux termes ultérieurs — qui n'ont qu'un sens réciproque — sont construits à partir de la perception originelle, soit par mélange et neutralisation, soit par dislocation et morcellement[1]. » En toute rigueur, di-

1. *Rev. de mét.*, 1900, p. 52-53.

rons-nous à notre tour, le complexe primordial ne peut être dit ni continu ni discontinu, il est la virtualité qui a en elle la puissance des contraires, suivant la formule d'Aristote; la nature sera discontinue pour l'imagination, qui la saisit partie par partie, et à cause de cette mutilation y introduit la contingence; elle est continue pour la raison qui en rétablit l'unité grâce à la nécessité des lois qu'elle démontre. La continuité ne prend de signification effective que dans un jugement réfléchi, après que la catégorie de discontinuité a été traversée et lui a été opposée ; elle est intelligible seulement au sommet de la dialectique et grâce à l'œuvre de la science.

Nous regrettons que M. Le Roy n'ait point pris garde à ces rapports dialectiques qui nous paraissent dominer toute entreprise philosophique ou plutôt que la philosophie proprement dite a pour objet de déterminer ; il n'aurait pas couvert du pavillon de la continuité une doctrine qui est en son fond une doctrine du discontinu et du transcendant ; il n'aurait pas non plus présenté comme réfutation de l'intellectualisme une simple constatation des conditions que l'intellectualisme authentique considère comme étant les conditions du progrès scientifique. La philosophie nouvelle prétend se fonder sur une nouvelle conception de la science, et, en effet, ce serait un scandale pour l'intellectualiste que tout d'un coup une révolution vînt bouleverser le système de lois où il avait cherché jusqu'ici le type le mieux établi de la certitude et de la vérité. Avec la science, l'esprit humain s'effondrerait, et entraînerait dans sa chute toute possibilité de communauté spirituelle au sein de la société. Mais il ne s'agit de rien de

tel : il n'y a pas, quoi qu'en dise M. Maurice Daniel dans l'article pénétrant où il expose la doctrine de M. Le Roy [1], une « science d'hier » et une « science d'aujourd'hui » ; la science est demeurée la même dans sa constitution intrinsèque et dans ses méthodes positives ; jamais les savants ne se sont sentis plus rapprochés les uns des autres dans le travail collectif ; jamais les générations n'ont mieux compris la solidarité de leurs efforts séculaires. La science est hors de cause, et c'est ce qui nous donne la liberté de ne pas nous récuser dans le débat ; nous discutons simplement avec M. Le Roy sur l'interprétation logique de la science, et pas même cela, sur l'interprétation logique des études critiques que M. Le Roy nous a données à propos de la science. Nous ne contestons rien de ces études solides et pénétrantes ; nous croyons seulement qu'elles ne sont susceptibles de s'éclairer et de se justifier qu'à la lumière de l'intellectualisme.

Suivant M. Le Roy la science se développe par un double mouvement : mouvement d'approximation et mouvement de solidarité. La loi est à la fois une formule qui prétend envelopper dans sa généralité une classe de faits observés, et une conséquence de principes qui ont été posés comme des décrets ou comme des dogmes. D'où la philosophie nouvelle conclut que, voulant être l'une et l'autre, elle n'est ni l'une ni l'autre, et que par suite elle est dépourvue de toute valeur rationnelle. Les faits scientifiques sont choisis et « truqués » par les savants, de telle façon qu'ils satisfassent en toute circonstance aux principes définis ; si

1. *Annales de philosophie chrétienne*, février 1901.

les lois de la chute des corps ne sont pas confirmées directement par l'expérience le savant modifiera en quelque sorte le milieu normal de la chute, et à la chute dans l'air substituera ce qu'il lui convient d'appeler la chute libre. Inversement les principes seront définis de telle manière qu'à l'avance ils fournissent un cadre également apte à recevoir toute expérience, quelle qu'elle soit ; le principe de la conservation de l'énergie sera toujours en harmonie avec les faits, car le principe même entre dans la constitution et dans la détermination des faits. Il est donc impossible de découvrir un fait primordial ou bien un principe initial qui servirait de base à la démonstration d'une loi ; l'esprit va dans la science de n'importe quel fait à tous les faits, et à tous les principes, de n'importe quel principe à tous les principes, et à tous les faits. S'il paraît se faire un progrès à l'intérieur de la science à mesure qu'il y a plus d'approximation du côté des faits, plus de solidarité entre les principes, cette apparence ne doit pas nous faire illusion sur la valeur de la science : elle n'est logiquement qu'un perpétuel cercle vicieux où les faits nous renvoient aux principes, où les principes nous renvoient aux faits, sans jamais nous permettre de nous arrêter à la loi, comme à la vérité à la fois indépendante et démontrée[1].

Cette conclusion qui, pour M. Le Roy, serait l'assise de la philosophie nouvelle, en est, en réalité, la conséquence. Plaçons-nous dans un système de métaphysique transcendante où le réel est au delà du fait observable et la raison au delà du progrès intellectuel,

1. *Bibliothèque du Congrès*, t. I, p. 713 sqq.

la science apparaîtra comme un cercle vicieux. En effet, nous contemplons alors la science du dehors et nous sommes obligés de chercher par quel endroit elle est pénétrable, nous réclamons un commencement fixe à partir duquel elle se développe dans un ordre rectiligne. Mais si nous abandonnons le postulat de la philosophie nouvelle, la dissociation artificielle qu'elle opère entre l'intuition de la réalité et l'évidence de la raison, nous serons à l'intérieur de la science, et il nous suffira pour en fonder la valeur de la rattacher au développement de l'activité intellectuelle. Or comment concevoir ce développement sinon comme l'unification synthétique qui transforme une pluralité discontinue de faits en un réseau continu de relations ? Comment en mesurer le progrès sinon par l'approximation croissante du côté des faits, par la solidarité croissante des relations rationnelles ? Ce qui était cercle vicieux du point de vue de la transcendance de l'action, devient marque de vérité du point de vue de l'immanence de la pensée ; la différence des thèses ne correspond nullement à une divergence dans la conception de la science positive, elle traduit seulement l'opposition de la philosophie nouvelle et de l'intellectualisme.

C'est donc à l'intellectualisme qu'il appartient de redresser, sur les bases mêmes que nous offrent les études de M. Le Roy, la théorie de la connaissance scientifique et de nous faire comprendre en quelle mesure la science est maîtresse de vérité.

La science procède par approximation, et toute approximation serait, d'après M. Le Roy, relative à l'action. Une loi approchée, par définition même, ne

peut être une loi vraie ; mais le savant s'en contente, parce que l'erreur est à peu près indifférente dans l'application, qu'elle est pratiquement négligeable. Or comment ne pas dénoncer une fois de plus l'équivoque qu'entraîne l'intervention de l'action ? On veut que le pratiquement négligeable soit ce que nous avons le droit de négliger comme n'étant d'aucune utilité pratique ; n'est-on pas plutôt ce que nous sommes matériellement obligés de négliger, pour cette bonne raison que nous ne le connaissons pas encore, auquel cas l'approximation serait relative à la connaissance ? Et la preuve en est simple ; car de quel droit décider qu'il est légitime, à quelque point de vue que ce soit, de négliger telle ou telle différence de résultats, avant de savoir quelle en est la conséquence, c'est-à-dire avant d'en avoir fait la théorie ? Un médecin, décrivant comme il le voyait l'état de la gorge dans la diphtérie, ne croyait-il pas en avoir une connaissance pratiquement suffisante, jusqu'à ce que la découverte de la bactériologie lui eût révélé que l'essentiel lui échappait? La différence entre l'azote industriel et l'azote atmosphérique n'a-t-elle pas paru pratiquement négligeable, jusqu'à ce que les recherches toutes théoriques de Ramsay et de Raleigh aient fait de cette différence l'occasion d'un progrès important dans l'analyse ? En résumé l'action se modèle toujours sur la connaissance ; seulement, tant qu'il y a une lacune dans la connaissance, l'action, qui est urgente, passe forcément par-dessus les réserves théoriques du savant. Comment conclure de là que ce ne soit pas à l'intelligence de constater la lacune, et ensuite de la combler ? Toute approximation suppose une mesure, et elle se refère à

une formule ou à une limite définie, qui permet d'apprécier l'écart. En sorte que le problème de l'approximation se pose à nous d'une façon précise : est-ce que l'approximation, liée à l'imperfection de nos procédés de calcul ou de nos instruments d'observation, va toujours diminuant, de telle façon que le savant enserre le fait naturel dans des limites de plus en plus précises, que la vérité apparaisse comme le terme de convergence de toutes les lois approximatives que nous formulons ? Et, nous rappelant la discussion qui a eu lieu à cet égard, nous nous apercevons que les problèmes sont toujours près d'être résolus par l'accord unanime, dès qu'une analyse un peu plus claire les fait apparaître dans les conditions mêmes où le savant les rencontre effectivement dans son travail quotidien [1].

Pour le savant la science est orientée vers le réel et vers les faits; le savant a conscience de ne pas faire les faits scientifiques. Et pourtant, dit M. Le Roy, comment contester la disproportion entre ce qui est la part de l'observation et ce qu'y ajoute l'interprétation scientifique ? Un jeu d'ombre et de lumière passe devant nos yeux, et nous affirmons qu'il y a éclipse de soleil. Dans les exemples intéressants qu'accumule le mémoire sur *la Science positive et la Liberté* [2], nous reconnaissons la critique rationaliste de l'empirisme anglais, de « l'ancien positivisme ». — Mais pour avoir supposé que l'ancien positivisme était professé par ceux qui n'étaient pas les « tenants de la philosophie nouvelle », M. Le Roy s'abuse sur la portée de cette critique, et en sens

1. *Bulletin*, I, 26.

2. *Bibliothèque du Congrès*, t. I, p. 320.

inverse il commet la même confusion que ceux qu'il réfute : il confond le fait et le rapport, ou plus exactement les deux acceptions que comporte la détermination d'un fait. Car ce n'est pas du tout la même chose de déterminer le fait comme fait, ou de déterminer le contenu du fait, d'affirmer que le fait est ou d'affirmer quel fait est. Cette distinction élémentaire à laquelle M. Le Roy paraît consentir lui-même lorsqu'il parle de cette « poussière incohérente et fugitive, qui n'est rien par elle-même et que rien néanmoins ne saurait suppléer[1] », suffit pour rectifier son argumentation et rétablir la véritable notion du fait scientifique. Plus votre analyse écartera les intermédiaires, dus à l'intervention de la réflexion scientifique, les classifications de phénomènes et les instruments de mesures, les définitions traditionnelles et les manuels opératoires, plus vous mettrez en relief ce qui reste au fond du creuset, ce qui résiste à toute dissolution mentale, le je ne sais quoi d'irréductible qui est le fait pur; il est sans doute indéterminé, à un tel degré d'indétermination qu'on ne peut lui faire correspondre aucun autre jugement que la simple affirmation de l'être, et que Cratyle, le maître de Platon, recommandait de se borner à lever doigt; aussi n'y aura-t-il guère d'autre mot pour le désigner que ce mot de choc, déjà employé par Fichte. C'est là, dans l'apparition de ce choc, que réside l'objectivité du fait scientifique et la racine de toute objectivité; l'esprit le constate comme une limite à la liberté de ses conceptions; c'est la part de ce qu'il ne fait pas dans ce qu'il fait, et c'est là ce qu'il est impossible de

1. *Rev. de mét.*, 1899, p. 514.

supprimer ; car si artifice il y a, c'est là que se suspend l'artifice, et c'est par là que la science acquiert cette efficacité qui est au moins reconnue comme la condition *minima* de sa valeur. Ou il y a une équivoque dans le raisonnement qui nous est opposé, et de ce que le contenu du fait serait artificiellement déterminé, il est illégitime de conclure que la dénomination et la production du fait en un temps donné seraient, elles aussi artificielles ; ou alors ceci emporte cela, et la science n'est plus qu'une fantasmagorie, une mystification, faudrait-il dire, du jour où le savant en serait conscient.

Comprenons mieux l'attitude du savant dans l'expérience. « Combien d'intermédiaires accumulés, dit M. Le Roy, sous lesquels le réel disparaît[1] ! » Mais imagine-t-on que le savant accumule ainsi les intermédiaires, à cette seule fin de faire disparaître le réel ? Et encore cela seul peut disparaître qui est apparu. Ni la psychologie positive ni la science positive ne connaissent cette réalité qui aurait la propriété singulière de s'évanouir ou de se laisser ensevelir à mesure que l'investigateur multiplie le nombre ou raffine les procédés de ces observations. Le réel, le fait premier est effectivement saisi comme une apparition, comme une position dans le temps ; et si la science accumule les intermédiaires, c'est en vue de faire apparaître le réel. Une expérience suppose une longue préparation, des théories et des instruments ; mais quel est le but de cet effort, sinon de poser une question à laquelle la nature répondra ? Nous accorderons à M. Le Roy que la

1. *Bibliothèque*, I, 329.

lunette astronomique implique une multitude d'hypothèses; mais ces hypothèses ont pour but une constatation qui n'est plus une hypothèse. Il y a un moment où le savant attend, et où il ne dépend plus de lui que ce qu'il attend arrive ou n'arrive pas. Que tout le langage du savant soit artificiel, il y a deux mots qui sont naturels : oui ou non. M. Périer, beau-frère de Pascal, monte au sommet du Puy de Dôme, et dans le tuyau où il avait mesuré, aux Minimes de Clermont, vingt-six pouces trois lignes et demie de vif-argent, il trouve qu'il ne reste plus que la hauteur de vingt-trois pouces deux lignes. Accordons pour le moment qu'il ait eu tort de rapporter la différence de niveau à la diminution de la pression atmosphérique, qu'il ait pu y voir l'effet de l'amour du vide ou de la variété de la végétation ; mais, de quelque façon que l'on qualifie cette différence, il reste que c'est un changement, et à qui fera-t-on croire qu'il est étranger au cours de l'univers qui se fait indépendamment de nous, qu'il n'est pas un phénomène de la nature, mais une propriété librement attribuée à un instrument librement fabriqué et qu'à se donner la peine de gravir la montagne on ne gagne que l'illusion de rendre de plus haut un décret? Est-ce à M. Périer, est-ce à Pascal, est-ce à quelque savant qu'il nous plaise d'imaginer? Il y a donc des faits que le savant ne fait pas ; plus exactement il y a des points de repère qui ne se déplacent pas à notre gré. Et si nous ajoutons que ces points ne sont que des points, qu'ils n'enferment en eux aucune détermination de contenu, aucune image de la réalité, nous affirmons une des thèses essentielles de l'intellectualisme, à savoir que nous ne connaissons rien que par des rapports

intelligibles et que l'œuvre de la science est de relier les points discontinus qui sont saisis comme faits en les comprenant dans un réseau continu de lois.

Une seconde thèse de l'intellectualisme consiste à expliquer la formation de ce réseau par l'activité de la raison, faculté d'unité et de continuité. Mais, objecte M. Le Roy, comment ne pas voir que les principes de la science sont changeants, et par suite arbitraires? La raison se donne l'illusion de les subir comme s'ils étaient nécessaires; elle repousse comme contradictoire et inintelligible tout ce qui ne rentrerait pas dans le cadre de ses affirmations, l'action à distance ou l'ondulation de l'éther, la vitesse de la lumière ou la transmission instantanée; puis l'habitude vient, ce qui cesse de lui être étranger cesse de lui paraître absurde; avec de nouvelles conditions de commodité, elle fait de nouveaux cadres d'intelligibilité, et elle s'élargit à l'intérieur de ces cadres, puisqu'ils n'ont jamais eu qu'en apparence la forme rigide de la nécessité; ils sont souples et extensibles à l'infini; si la théorie semble en défaut, il suffit d'imaginer quelque nouveau phénomène, d'inventer quelque nouvelle force à laquelle on assignera exactement les propriétés convenables pour assurer le succès de la raison. La raison jouerait bien de malheur si avec des définitions librement choisies, avec des dogmes qui n'ont d'existence que par elles, et pour elles, elle ne parvenait pas à refaire un discours maniable et cohérent[1]. On comprend ainsi en quel sens M. Le Roy peut invoquer la solidarité des lois scientifiques pour prouver qu'elles ont une signification toute verbale.

1. *Rev. de mét.*, 1901, p. 144.

N'importe quelle loi particulière est créée à la volonté de l'homme parce qu'elle pourrait — relativement à l'ordre de phénomènes qu'elle paraît régir plus directement — être formulée autrement, et que pour lui donner un complément de détermination on doit l'emprunter à son rapport avec les autres lois de la nature. Il faudra donc concevoir la raison comme une faculté arbitraire planant au-dessus des principes qu'elle adopterait ou qu'elle quitterait avec la même facilité, faisant ou défaisant la logique au gré de ses dogmes supralogiques, et toujours également certaine du succès puisqu'elle n'a en face d'elle qu'une nature infinie, laissant toujours, en vertu de son infinité, apparaître ou fabriquer les faits requis pour donner au décret du discours l'illusion de la justification[1]. Bref une nature indéterminée et une raison indéterminée, allant à la rencontre l'une de l'autre, suffiraient pour engendrer cette masse énorme de relations supposées nécessaires et universelles qui constitue la science.

Mais comment se fait-il que l'impression décrite par la philosophie nouvelle soit si exactement contraire à celle du savant qui fait son œuvre? Le physicien le plus averti des illusions dénoncées par la critique n'en croit pas moins que la science est — ou, si l'on insiste, peut devenir — un progrès vers la détermination, qu'elle a un sens d'orientation. Comme l'esprit dont elle est l'œuvre, elle va du multiple à l'un, du discontinu au continu. Au début, quelques faits discontinus, qui par leur discontinuité sont susceptibles d'être reliés par une série de courbes différentes, et présentent ainsi

1. *Bibliothèque*, I, p. 320.

une apparence de contingence; puis, à mesure que les faits observés deviennent plus nombreux, la courbe est de moins en moins indéterminée, en même temps que les différentes courbes, correspondant aux différentes catégories de phénomènes, sont reliées entre elles, de façon à former un réseau de plus en plus vaste et de plus en plus serré; la solidarité des lois scientifiques manifeste ce qui ne se sépare pas pour le savant : l'unité et la continuité de la raison, l'unité et la continuité de la nature.

Et alors la question qui avait été soulevée par l'approximation des faits se pose pour la solidarité des principes. L'interprétation de la science que donne M. Le Roy avec tant de pénétration et de sincérité n'est-elle pas viciée à sa base par une confusion d'ordre logique ? Après avoir emprunté au positivisme sa conception du fait scientifique identifié au réel, M. Le Roy s'appuie sur une définition de principes scientifiques qui se rapporte à une forme de la science aujourd'hui abolie, à ce qu'Auguste Comte appelait l'état théologique; à l'état théologique en effet, il n'y avait aucune différence à faire entre les symboles et les formules. Symboles et formules s'effondreront également, dès qu'il deviendra évident que symboles différents et formules différentes se sont succédé au cours de l'histoire, ou qu'ils peuvent coexister sans que le savant se sente capable ou même se soucie de décider entre eux Mais l'intellectualisme se croit capable de dénoncer ici l'erreur de la philosophie nouvelle : la mobilité des symboles et la mobilité des formules n'ont pas la même signification, peut-être même ont-elles une signification contraire.

Un symbole est une forme de représentation qui en exclut une autre; l'élément est l'atome ou bien il est la force, l'impulsion vient du choc ou bien de l'action à distance. Or, à mesure que les théories scientifiques se multiplient, il apparaît que ces schèmes, tout incompatibles qu'ils sont, ont la même aptitude à figurer les relations des phénomènes naturels. Ils s'annulent donc l'un l'autre, et pour avoir de la nature une connaissance réelle il faut les retrancher également de sa pensée. Que conclurons-nous de là, sinon que cette critique des symboles permet de réparer et de rejeter ce qui, dans la pensée scientifique, se mêlait inconsciemment d'imagination à l'œuvre de la raison? Comme l'a dit si spirituellement et si profondément aussi M. Poincaré, les théories mécanistes de la première moitié du XIXe siècle, après avoir dénoncé les illusions de la conscience vulgaire, rêvent de rétablir à un étage supérieur une matière nouvelle et, par une contradiction inconsciente, elles en empruntent la description et les propriétés aux phénomènes du monde sensible; elles voudraient les expliquer, et elles les remplacent. L'élimination de ces symboles imaginatifs est à la fois un progrès de l'esprit scientifique et une confirmation de l'intellectualisme.

Et, en effet, c'est une fois écartés les symboles mathématiques qu'apparaissent dans toute leur valeur les formules intelligibles, les expressions mathématiques. Mais, nous demande M. Le Roy, ne sont-elles pas mobiles aussi? Est-ce que la forme de la relation mathématique ne dépend pas de l'unité choisie? L'expérience ne livre qu'un point de repère, et ce point recevra sa qualification du cadre dans lequel le savant

l'aura fait entrer. Soit le point correspondant à ce qu'on appelle la fusion du phosphore; il dépend de nous que ce point soit constant et déterminé à 44° comme il l'est dans nos thermomètres centigrades; nous pourrions graduer autrement nos thermomètres, et déjà certaines déterminations de la formule varieraient, la forme en resterait la même cependant; mais il est facile de faire varier la formule, en choisissant une autre substance que le mercure ou l'alcool : on dit que l'eau a une anomalie de dilatation; mais que l'on parle d'un thermomètre à eau, c'est le phosphore qui a une anomalie de dilatation; — et que l'on prenne enfin comme unité de mesure une grandeur variable comme la distance du soleil à la terre, toutes les quantités fixes auxquelles nous nous repérons vont devenir des quantités variables, et tout le système intelligible de la science sera renversé[1]. La mobilité des formules est donc liée à la mobilité des symboles; il sera impossible de ne pas apercevoir le scepticisme imminent, de maintenir l'adhésion rationaliste à la valeur des principes scientifiques, à moins de prétendre que ce qui est vrai des symboles ne l'est plus des formules, que, les uns et les autres étant également susceptibles d'être changés à volonté, les uns sont arbitraires et les autres ne le sont pas. — Or, cette prétention, que d'avance la philosophie nouvelle juge contradictoire, est celle de l'intellectualisme. Les notions de l'imagination s'excluent mutuellement, et c'est pourquoi le dogmatisme métaphysique se plaît à les soumettre au principe de contradiction afin de soutenir ou de combat-

1. *Bulletin*, p. 23.

tre la thèse du fini, le principe de l'atomisme, etc., et cela malgré l'avertissement de Kant qui a dénoncé dans la doctrine des antinomies la vanité de toute tentative pour appliquer des principes absolus à des représentations purement sensibles. Mais il est possible que les notions intellectuelles soient diverses dans leurs expressions et qu'elles s'harmonisent pourtant entre elles; car précisément elles se distinguent des représentations imaginatives en ce qu'elles ne se confondent pas avec leur symbole extérieur : leur multiplicité apparente peut exprimer l'unité réelle de la pensée. Deux formules mathématiques peuvent n'avoir aucun élément commun, et cependant être équivalentes ; il suffit qu'à chaque élément de l'un corresponde un élément déterminé de l'autre, qu'à chaque variation dans le rapport des éléments corresponde une variation déterminée du rapport entre ces seconds éléments; alors deux systèmes, qui sont tout à fait dissemblables pour le discours, sont pour la raison un seul et même système. Autrement dit l'unité de la raison se manifeste par le principe de transformation qui permet de passer d'une série de formules à une autre série, tout en maintenant l'identité des rapports qui en constituent le système, qui en font la vérité. L'intellectualisme est donc justifié positivement par la mobilité des formules mathématiques, comme il l'était négativement par la mobilité des symboles imaginatifs.

Dans un cas seulement la philosophie nouvelle serait autorisée à soutenir que la science est arbitraire, ce serait le cas où les rapports mathématiques pourraient être remplacés indifféremment par d'autres rapports lesquels ne seraient reliés aux premiers par

aucun principe concevable de transformation, où, toutes les conditions égales d'ailleurs, on pourrait à volonté supposer dans la formule de la gravitation le rapport inverse ou le rapport direct des distances, le rapport simple des masses ou le rapport de leur carré, où la vitesse de la lumière pourrait être dans notre système actuel de mesures d'un million de kilomètres par seconde. S'il n'en est pas ainsi, — réserve faite des limites toujours de plus en plus étroites entre lesquelles l'approximation des faits permet encore la variété des formules —, alors les exemples invoqués par M. Le Roy pour nous convaincre que la science est arbitraire, sont réellement décisifs pour prouver que la science n'est par arbitraire. La dilatation de l'eau et la dilatation du mercure suivent deux courbes qui sont dans un rapport défini, de telle sorte que nous pouvons à notre gré nous servir de la première pour mesurer la seconde, ou inversement. Si nous adoptons la distance du soleil à la terre comme base d'un système de mesure, la hauteur de la colonne mercurielle correspondant à la température de fusion phosphorique sera encore rationnellement connue, puisqu'elle variera en fonction d'une loi qui est donnée à l'avance. De même la théorie de l'émission ou la théorie de l'ondulation ou la théorie électro-magnétique sont équivalentes, en tant qu'elles conduisent à des formules équivalentes, apportant le même degré de certitude et de précision dans la détermination des phénomènes. La géométrie non-euclidienne ne contredit pas la géométrie euclidienne, quoique le même énoncé paraisse vrai dans l'une et faux dans l'autre; les géométries non-euclidiennes définissent les conditions de l'espace euclidien

et contiennent le principe qui permet de retrouver à l'aide de ces conditions l'enchaînement des théorèmes euclidiens. Ce qui est éliminé par la comparaison des diverses théories laisse un résidu, un faisceau de rapports; ces rapports sont transparents pour la raison, précisément parce qu'ils sont supérieurs à tout langage particulier, indépendants de tout schème imaginatif; pour quiconque pense sans confondre ce qu'il pense avec ce qu'il dit ou avec ce qu'il se figure, ils constituent une même unité systématique, ils sont vrais de la même vérité.

En définitive une doctrine qui respecte scrupuleusesement la spécificité de la science contemporaine reconnaît qu'à travers les variations indéfinies des formules littérales, quelque chose demeure inébranlé, immuablement vrai, c'est la raison intérieure de ces différentes formules. Quelle que soit la diversité des termes auxquels nous appliquons en arithmétique la règle de trois, il y a un même rapport intelligible qui fait l'unité de l'acte rationnel; c'est, comme le disait Spinoza, l'intelligence de l'adéquate proportionnalité, et ainsi se justifie la définition leibnizienne que rappelait dernièrement M. Couturat[1] : La raison est faculté d'analogie. En vertu d'une hypothèse *a priori*, M. Le Roy a méconnu cette unité synthétique de la pensée; faisant allusion à la distinction du schème imaginable et de la fonction logique, il les définit aussitôt : « l'un synthétique, mais contingent, l'autre nécessaire, mais analytique[2]. » Il se fait prisonnier de cette formule abstraite,

1. *Bulletin*, p. 18.
2. *Rev. de mét.*, 1900, p. 229.

et de là les contradictions où s'engage le positivisme nouveau. C'est contredire l'unité de la connaissance scientifique que de dissocier le discours et la pensée de façon à restreindre l'un au domaine régi par le principe d'identité, et de faire de l'autre le produit mystérieux d'un dynamisme irrationnel. C'est contredire le progrès continu qui se fait de la perception à la science que de séparer violemment la connaissance rationnelle de tout contact avec la réalité : « il y a toujours deux marches possibles, à partir des symboles du sens commun, soit vers le rationnel pur, soit vers le donné concret[1]. » Nous avons cherché pour notre part à nous affranchir de cette formule, et nous avons vu apparaître l'unité et la continuité d'une activité immanente dont la dialectique intellectualiste marque les étapes et définit l'orientation. La perception est discontinue, et en vertu de cette discontinuité les parties de l'univers paraissent exister et se mouvoir indépendamment les unes des autres ; la contingence est liée à la discontinuité, ainsi que le manifeste l'histoire de la philosophie depuis Épicure jusqu'à M. Renouvier. Mais l'intelligence relie ces phénomènes dispersés dans l'espace et dans le temps grâce à la notion de loi nécessaire : pour les yeux l'eau s'évapore et s'anéantit, pour les oreilles le son s'éteint brusquement ; il appartient à la science rationnelle de rétablir la continuité entre l'eau et la vapeur, entre les vibrations entendues et les vibrations insensibles, jusqu'à ce que ces lois nécessaires se fondent à leur tour dans une raison commune, et qu'apparaisse au sommet de l'œuvre synthétique, au

1. *Rev. de mét.*, 1900, p. 51.

troisième genre de connaissance, pour parler de nouveau avec Spinoza, l'unité de la nature identique sous la multiplicité des apparences, l'étendue indivisible, intelligible, parallèle à l'unité indivisible de la pensée. Dès lors, entre l'action pratique et l'action discursive, entre l'action discursive et l'action profonde il n'y a plus d'opposition; aucune transcendance ne rompt le progrès intérieur, à chaque degré analyse et synthèse apparaissent solidaires l'une de l'autre comme deux moments d'une même fonction. L'esthétisme est incomplet, en tant qu'il prétend isoler la synthèse de l'analyse dans la chimère d'une intuition primitive; le nominalisme est incomplet, en tant qu'il prétend isoler l'analyse de la synthèse dans la formation de la science. Réunissons les deux aspects que l'artifice de la philosophie nouvelle avait dissociés : nous obtenons enfin la philosophie de l'esprit concret et vivant, l'intellectualisme.

IV

Ainsi la conclusion de ce travail serait d'opposer la philosophie de l'esprit à la philosophie nouvelle. En avons-nous le droit? Est-il légitime de condamner ainsi une métaphysique qui n'est encore qu'esquissée et qui prétend être orientée vers le spiritualisme? Après les discussions qui précèdent, il nous sera possible, sinon de traiter intégralement la question comme si nous étions en présence d'un système achevé, du moins d'indiquer les réserves qui s'imposent à nous.

La doctrine métaphysique de la matière vers laquelle tend la philosophie nouvelle, pose « les causes finales

comme les vraies causes efficaces [1] ». « Quelle solution plus spiritualiste pourrait-on vouloir [2] ? » demande M. Le Roy. Et en effet il y a une interprétation spiritualiste de la finalité, fondée sur une théorie de l'habitude ; la matière apparaît alors telle que M. Le Roy définit la matière actuelle, inertie, passivité, tendance à la répétition, tandis que l'esprit est défini, comme M. Le Roy définit la matière pure, capacité d'habitudes. La réalité primordiale est alors l'effort spirituel, qui est constitutif d'une habitude, et l'habitude se dégrade jusqu'à la limite de l'automatisme inconscient qui, ne laissant plus à des habitudes nouvelles, conditionne exactement le présent par le passé. Or, ce finalisme spiritualiste est justifié à deux conditions : il faut que l'esprit soit orienté vers un système intelligible d'habitudes, et que cette orientation fonde en vérité le déterminisme de la nature. Ce sont ces deux conditions que la philosophie nouvelle exclut ; elle enseigne que nous retrouvons la vérité profonde de l'esprit en défaisant au dedans de nous l'œuvre artificielle des catégories, que nous retrouvons la réalité de la matière en dénouant le tissu des habitudes ; elle nous fait remonter du terrain de l'immanence, où peut s'établir un spiritualisme positif, au rêve de la transcendance, c'est-à-dire à des relations d'extériorité qui n'ont de signification que pour l'imagination matérialiste. Effectivement, suivant M. Le Roy, c'est au delà de la matière actuelle et de la nécessité rationnelle que s'est faite la rencontre de la matière pure et de

1. *Rev. de mét.*, 1901, p. 424.
2. *Id.*, 1901, p. 424.

l'esprit pur. La part du déterminisme qui permet à l'homme de créer une science et de régulariser son action est relative à la contingence. La matière est contingence, l'esprit est contingence. Quel sens dès lors peut avoir la subordination de la matière à l'esprit, et en quoi différerait-elle de la subordination inverse que le matérialisme affirme ? « Si primitivement la nature et l'esprit sont tous deux amorphes, comment l'amorphe en vient-il à saisir et à ordonner l'amorphe, comment et pourquoi[1] ? » « Qu'il me soit permis, répond M. Le Roy à la question qu'il a lui-même posée, de me borner à un mot. La philosophie nouvelle admet une hiérarchie où l'action morale et religieuse occupe le sommet et se subordonne l'action pratique et l'action discursive comme moyens. L'attraction d'une cause finale, voilà l'explication de la genèse universelle[2]. » Plus haut il avait écrit : « Il faut sans doute rattacher à quelque transcendance la nécessité qui impose la matière à l'esprit. Ainsi reparaîtrait dans la philosophie nouvelle la vieille preuve cosmologique de l'existence de Dieu[3]. » Plus loin il ajoute : le génie donne à l'homme « quelque chose d'analogue au pouvoir de miracle, c'est-à-dire la faculté pour un individu d'agir avec la puissance de l'esprit universel[4] ». A la philosophie positive de l'esprit qui explique la matière par une action semblable à l'action spirituelle de l'homme, fondant le déterminisme sur la raison et empruntant à ce déterminisme

1. *Rev. de mét.*, 1901, p. 427.
2. *Id.*, 1901, p. 428.
3. *Id.*, 1901, p. 425.
4. *Id.*, 1901, p. 430.

un point d'appui dans le passé, une règle pour l'avenir, s'oppose une doctrine de finalité transcendante qui fait du déterminisme une fonction d'une contingence mystérieuse et inaccessible. M. Le Roy a bien voulu nous prévenir que « l'incessante réaction mutuelle de la contingence et de la nécessité constitue un inextricable cercle vicieux, incompréhensible aux seuls intellectualistes[1] » ; aurons-nous la témérité d'accomplir jusqu'au bout, et malgré cet avertissement, notre devoir d'intellectualiste, de comprendre au moins pourquoi cela doit nous être incompréhensible ? C'est que la philosophie nouvelle, en même temps qu'elle est tournée vers une finalité transcendante qui est la volonté du miracle, s'est appuyée sur des thèses qui convergent toutes vers cette conclusion que le miracle est impossible, non pas seulement à justifier, mais même à concevoir. Comment constater le miracle comme fait, alors que tout fait serait artificiel, relatif aux instruments d'observation et aux décrets du discours que le savant s'est également fabriqués pour la commodité de son action ? Le positivisme d'Auguste Comte, pour avoir identifié le fait au réel, a été défini par M. Le Roy « une sorte d'anthropomorphisme materialiste fondé sur le primat de l'action pratique[2] » ; le positivisme nouveau, s'il invoquait une identification du même ordre, se condamnerait lui-même à se définir une théologie matérialiste fondée sur le primat de l'action pratique. Et encore faut-il aller plus loin : le fait que les lois naturelles ont été

1. *Rev. de mét.*, 1901, p. 427.
2. *Id.*, 1901, p. 141.

modifiées par l'intervention d'une puissance transcendante suppose l'existence de ces lois, un déterminisme non partiel et apparent, mais profond et intelligible. Or si la réalité est dans son origine métaphysique contingence et non nécessité, n'importe quoi peut arriver à la suite de n'importe quoi, suivant la formule de Hume ; toute possibilité de distinguer le surnaturel et l'ordre régulier de la nature s'évanouit, et il ne reste plus de miraculeux que la croyance au miracle.

Mais peut-être la doctrine métaphysique de l'esprit apportera-t-elle à la philosophie nouvelle la preuve d'une transcendance positive. A coup sûr, du moment que l'esprit est une activité vivante, le type même de l'activité vivante, il faut admettre que par son progrès elle se dépasse elle-même ; il est absurde de concevoir la pensée se prévoyant en quelque sorte et décrivant à l'avance les étapes de son développement, encore que M. Le Roy soit tout disposé à prêter cette absurdité à l'intellectualisme, à en faire une doctrine du statique et de l'immobile[1]. En fait c'est l'intellectualisme qui avec Spinoza et Leibniz a introduit dans la philosophie la notion d'inconscient et démontré qu'elle était nécessaire pour expliquer l'origine du progrès intérieur ; seulement ce que l'intellectualisme ne saurait admettre, c'est que par le fait même de son progrès l'esprit devienne inintelligible à lui-même, que la propriété originale de la réflexion sur soi ne serve qu'à dégrader l'activité interne, de telle sorte qu'il y aurait à l'origine de l'intelligence « autre chose

1. *Rev. de mét.*, 1901, p. 300.

que l'intelligence[1] », et que la source de la logique serait nécessairement supra-logique[2]. Une telle discontinuité dans la vie mentale apparaît à l'intellectualisme comme la négation de l'esprit, qui est synthèse immanente, unité. M. Le Roy pense avoir établi le spiritualisme, en définissant la réalité comme un dynamisme continu et irrationnel ; mais en quoi ces métaphores empruntées à la mécanique — et que nous avons eu déjà l'occasion de relever comme caractéristiques de la philosophie nouvelle — s'appliquent-elles à l'esprit ? et pourquoi ne s'appliqueraient-elles pas à la matière, comme le pensaient les Stoïciens qui avaient fondé une doctrine matérialiste sur la tension de l'énergie, sur la richesse et l'harmonie de la vie et de l'action ? A cet égard, M. Le Roy a promis, et nulle promesse ne pouvait être enregistrée avec plus de reconnaissance, une théorie de l'invention scientifique qui serait de nature à résoudre la difficulté. « Qui prendra le mieux cette attitude purement dynamique, de celui qui, visant surtout au discours parfait, ne cherche dans la science qu'un enchaînement rigoureux de formules, ou de celui qui, plus vivant, ne saisit chaque résultat que pour y puiser un élan nouveau vers de nouveaux résultats ? C'est la différence de l'inventeur au critique, et nul ne contestera que ce soit au point de vue du premier qu'il faille se placer pour bien comprendre la science[3]. » Mais je ne doute pas que, si M. Le Roy veut entrer dans le détail de la

1. *Bulletin*, p. 15. Cf. *Id.*, 1901, p. 327 : « Comprendre n'est pas un acte purement intellectuel. »

2. *Id.*, 1901, p. 301.

3. *Rev. de mét.*, 1901, p. 324.

question, la dissociation de ces points de vue ne lui apparaisse artificielle, et surtout mal appropriée à la spécificité de la science. Elle peut être vraie de l'art ; mais elle ne l'est plus de la science, en tant que la science se distingue de l'art, et elle s'en distingue parce qu'elle rencontre le problème du discernement entre l'erreur et la vérité, problème dont M. Le Roy signalait lui-même l'importance en ces termes : « Sans prétendre aucunement contester le succès de la science, il faut néanmoins tout d'abord le ramener à sa juste mesure... Les savants ne racontent en général ni leurs échecs, ni leurs tentatives infructueuses[1]. » Ce problème, qui ne se posait pas pour l'artiste, le savant le pose, et la science existe parce qu'il l'a résolu. Or, s'il l'a résolu c'est qu'il ne se borne pas comme l'artiste à être l'inventeur, c'est qu'il est en même temps le critique. Une hypothèse fausse est-elle moins vécue ou vivifiée qu'une hypothèse vraie ? manifeste-t-elle moins de puissance créatrice, de dynamisme irrationnel ? L'attachement d'âme aux théories de la science a-t-il été moins grand au moyen âge que de nos jours, chez les alchimistes que chez les chimistes ? Descartes aurait sacrifié toute son œuvre scientifique pour qu'on lui accordât la transmission instantanée de la lumière. Pouchet n'a pas été vaincu par Pasteur parce qu'il lui manquait l'élan inventif, la passion qui met en jeu toutes les énergies en dehors même de l'intelligence. C'est donc qu'en réalité on n'a pas tout à fait expliqué l'attitude du savant par l'effort d'intériorisation, par le retour à la vie spirituelle inté-

1. *Bulletin*, p. 28 ; cf. *Bibliothèque*, p. 336.

grale ; le savant est tourné vers les faits, vers les expériences de laboratoire ou les raisonnements mathématiques qui s'établissent indépendamment de sa volonté et dont il attend anxieusement la confirmation de ses inventions ; la spécificité de la science, c'est que l'invention s'y fait découverte, et cela grâce à un procédé intellectuel de vérification. M. Le Roy a cru qu'il y avait lieu de revendiquer les droits de l'esprit contre l'intellectualisme, parce qu'il a toujours considéré l'intellectualisme à travers l'hypothèse des facultés, que l'intellectualisme a pour objet d'exclure. La thèse du primat de l'action suppose la discontinuité de la vie intérieure, et tout un jeu de composition ou de décomposition de forces ; mais la thèse du primat de l'intelligence signifie que l'intelligence n'est pas une faculté dont se distingueraient le sentiment ou la volonté, qu'elle est une fonction, qu'elle est l'esprit tout entier orienté vers la vérité. Tant qu'on a considéré avant tout dans l'esprit la puissance de tension et d'énergie, la force inventive et créatrice, on a méconnu la propriété caractéristique et l'originalité de l'esprit qui est de se prescrire une direction et d'en prendre conscience. C'est avec l'intellectualisme que la réflexion peut de la dynamique, indifférente au matérialisme et au spiritualisme, s'élever à la dialectique qui est la philosophie spécifique de l'esprit.

Est-il besoin d'invoquer en faveur de cette philosophie la tradition authentique de l'histoire ? Le fondement du spiritualisme a toujours été cette vérité même que la philosophie nouvelle s'efforce d'ébranler la suprématie de l'intelligible sur le sensible dans science et jusque dans la perception. Mais s'il fallait

citer des noms, nous dirions : Platon, Spinoza, Fichte. Leurs prédécesseurs, après les déchirements de la révolution qu'ils avaient opérée dans la pensée de l'humanité, n'avaient pas eux-mêmes rétabli l'unité de l'esprit. Leurs successeurs ont parfois dépassé le but, en inaugurant un système de justification universelle qui devait dégénérer en scolastique ; ce n'est pas tout à fait la faute d'Aristote, de Leibniz, de Hegel, s'il y a eu une scolastique aristotélicienne, une scolastique leibnizienne, une scolastique hégélienne, mais ce n'est pas non plus par hasard. Au contraire la pensée de Platon, ou de Spinoza, ou de Fichte, est telle qu'on ne l'entend qu'à la condition de rejeter toute formule, de refaire avec eux le mouvement dialectique qui les emporte, et de voir s'ouvrir devant soi la perspective d'un progrès continu et illimité dont chaque étape marque une conquête de la liberté intérieure. Cet effort tout intellectuel, tout immanent de libération ne pouvait être compris par ceux qui considéraient l'esprit du dehors : Platon resta suspect comme Socrate, Spinoza fut appelé l'Antechrist, Fichte fut accusé d'athéisme. Pourtant ils ont fondé la religion de l'esprit ; ils n'ont point cru que « sans les rites et les dogmes, sans les gestes du culte la conscience religieuse reste stérile et enveloppée comme un vague désir qui ne se traduit point en actes [1] » ; tout au contraire ils ont eu « foi dans l'esprit ». L'art vit de symboles ; la science vit de formules ; mais il y a une religion distincte de l'art et de la science, en tant que l'homme est capable de s'élever à une région de pureté spirituelle et de

1. *Rev. de mét.*, 1901, p. 425

sincérité absolue où symboles et formules disparaissent, précisément parce qu'étant symboles et formules ils ne peuvent pas être la vérité elle-même, où l'esprit découvre en soi le principe de l'intelligibilité et de l'amour universels et affirme dans ce principe la volonté de la communion qui par la convergence de tous nos progrès scientifiques, esthétiques et moraux doit s'établir entre tous les membres pensants de l'humanité. Et si Jésus a dit véritablement : Vous laisserez les morts ensevelir les morts, si l'apôtre a écrit : La lettre tue et l'esprit vivifie, c'est au spiritualisme d'écarter l'interprétation sacrilège de la parole sacrée, de ne pas se laisser se rapprocher dans un compromis meurtrier le mort et le vivant, la lettre et l'esprit. L'entrée définitive de l'esprit chrétien dans la philosophie date du jour où un penseur de la race de Jésus, opposant la transcendance matérielle et l'immanence spirituelle, a dit : « Moïse a vu Dieu face à face ; mais le Christ a compris Dieu, esprit à esprit[1]. » Par là enfin la philosophie de l'esprit apparaît comme la philosophie véritable de l'action. La vie avant le jugement est le préjugé ; l'action qui refuse de se soumettre à la pensée, est faite d'arrière-pensée ; la première condition de l'action profonde, c'est la purification dialectique qui nous fait remonter aux principes de notre raison et nous met en possession de notre liberté. Craindrait-on que l'action pour être comprise, fût moins hardie et moins féconde ? Nous

1. « Quare si Moses cum Deo de facie ad faciem, ut vir cum socio solet (hoc est mediantibus duobus corporibus) loquebatur, Christus quidem de mente ad mentem cum Deo communicavit. » Spinoza, *Traité théologico-politique*, chap. I ; Ed. V. Vlot., in-8, t. I, p. 383.

rappellerons d'un mot Platon risquant sa vie à deux reprises sur l'espoir de réaliser son plan pour l'organisation rationnelle et le salut moral de l'humanité ; Spinoza revendiquant au XVIIe siècle la liberté religieuse et la liberté politique, fondant la cité de Dieu d'où est exclue toute crainte, toute humiliation, toute haine, qui est faite tout entière d'amour et de générosité ; Fichte éclairant à la lumière de la dialectique les deux problèmes qui sont les problèmes essentiels de l'action à l'heure présente : l'effort du patriotisme désintéressé qui sera capable de relever et de régénérer une nation pour en faire un centre de progrès moral, et à l'intérieur de cet État la volonté de justice qui assurera à tous les conditions matérielles du développement humain, qui fera de la participation à la liberté une réalité effective. Qu'est-il besoin d'ajouter à ces souvenirs ? ils sont la tradition de l'intellectualisme, ils ouvrent la voie royale où sont appelés à se concilier et à collaborer tous ceux qui cherchent dans une doctrine scientifique de la science, dans une doctrine religieuse de la religion, la méthode pour vivre toute leur âme en esprit et en vérité.

L'IDÉALISME CONTEMPORAIN

L'occasion d'un Congrès philosophique est, pour celui qui médite dans la solitude de son esprit, une invitation à faire retour sur soi, à préciser l'orientation qu'il donne à ses réflexions, à se demander s'il a le droit d'y voir autre chose qu'un caprice ou une illusion de l'individu, d'y retrouver une disposition générale de la pensée contemporaine, en harmonie avec le mouvement réel de l'esprit humain. C'est ainsi que nous avons été amené à proposer devant le Congrès international de philosophie réuni à Paris en 1900, l'étude de la question suivante : Les progrès de la spéculation philosophique à travers les siècles expliquent-ils que l'idéalisme ait pris de nos jours une forme nouvelle, caractéristique de notre époque, et permettant de poser, avec quelque espoir d'en avancer la solution, les problèmes essentiels de la théorie et de la pratique ?

L'histoire de l'idéalisme laisse apparaître, dans la notion même de la doctrine, une équivoque qui remonte aux premières affirmations conscientes de la thèse idéaliste, à Protagoras et à Gorgias. Tous deux ont enseigné dans le même temps, ils demeurent unis aux

yeux de la postérité pour avoir également contesté la valeur objective de la connaissance et la légitimité du concept de réalité; mais ils appartiennent en fait à deux directions opposées de la spéculation philosophique : l'un dissout l'être dans la pensée, et l'autre rejette l'être hors de la pensée. Peut-être même, pour qui sait le lire en oubliant toutes les doctrines étrangères que les siècles ont tenu à honneur de mettre sous le patronage de Platon, l'effort critique et dialectique de Platon consiste-t-il à transformer en affirmation ce qui apparaissait d'abord comme une pure négation, à montrer comment la pensée, étant l'unique mesure des choses, pouvait devenir la mesure positive de leur valeur et de leur réalité, comment, dégageant des apparences multiples et contradictoires les caractères essentiels et stables et organisant entre ces caractères des rapports intelligibles, elle faisait de l'univers un objet de science, comment elle en ramenait la diversité à l'unité, non plus à l'unité de l'être immuable, mais à l'unité de l'esprit vivant en qui toutes les idées trouvent leur raison commune.

La tentative qui se laisse deviner dans les dialogues de Platon se renouvelle manifestement avec Kant. Le kantisme est sans doute bien autre chose, mais il est aussi — et pour nous il est surtout — un effort pour donner à l'idéalisme un caractère positif et fécond, pour refaire l'unité de la doctrine divisée contre elle-même. D'une part l'idéalisme, inhérent à la doctrine cartésienne, faisait de l'existence la conséquence immédiate et comme le corollaire de l'essence; l'idée se pose elle-même comme être par une sorte de génération métaphysique qui implique la réalité — ou plutôt qui est la

propriété constitutive — de l'absolu ; d'autre part, l'idéalisme de Berkeley et de Hume réduit l'être à l'idée, et l'idée à l'impression sensible dont la conscience nous apporte l'expérience directe, il aboutit à la négation de la science et de toute vérité objective. Mais s'il est vrai d'une part que l'intuition intellectuelle n'existe pas à titre de faculté humaine et que d'autre part l'intuition sensible ne suffit pas à rendre compte de la connaissance humaine dans l'intégralité de son développement, alors la base de l'idéalisme change, en même temps que la notion de vérité se transforme; la vérité ne repose plus essentiellement sur l'intuition, elle ne dérive plus, comme le supposaient à la fois Descartes et Hume, des éléments simples qui sont à l'origine du développement intellectuel, et qui en fournissent le contenu; elle réside dans la forme, elle consiste en rapports qui ont pour garants les principes de la législation spirituelle. Dès lors la philosophie ne nous condamne plus à un choix hasardeux entre une apparence sensible essentiellement mobile, incohérente, par là même insaisissable, et une réalité métaphysique qui n'est pas moins insaisissable, précisément parce qu'on la veut soustraite à tout changement, hors de l'univers de l'expérience et de l'action. Elle est une étude positive, et elle a un objet concret, l'objet concret par excellence, l'esprit même qu'est effectivement chacun de nous; elle a pour mission de dégager les lois auxquelles il obéit, c'est-à-dire les rapports qui sont les conditions du progrès intellectuel, qui nous permettent de nous élever au-dessus du sensible sans que nous sortions pour cela de la nature et de l'humanité.

Si la *Critique de la Raison pure* contenait l'indication très nette d'un idéalisme nouveau qui conciliait en lui les formes antérieures et antagonistes de la doctrine, qui assurait la solidité et la fécondité de la recherche philosophique, il reste que cet idéalisme nouveau ne se dégage nullement chez les successeurs immédiats de Kant, et qu'il a fallu attendre le développement philosophique de ces dernières années pour être en état de définir ce qui est peut-être le caractère le plus important de la révolution kantienne. S'il en est ainsi, c'est sans doute qu'au début de ce siècle les philosophes se sont obstinés à l'étude d'un problème qui n'était pas moins insoluble que le problème ontologique, le problème de l'origine. Ils se sont moins préoccupés de faire l'analyse de l'esprit humain, — de distinguer les lois fondamentales qui en guident l'activité et les rapports essentiels que font apparaître peu à peu les progrès de la science et la moralité, — que d'établir entre ces lois et ces rapports un lien de filiation; ils ont voulu déduire l'esprit. Telle a été l'ambition de Fichte qui d'un premier principe inconditionnel fait dériver chacune de nos facultés de connaissance et la justifie comme correspondant à un moment de la dialectique; telle est aussi l'ambition de Stuart Mill qui, constatant en fait l'existence de relations abstraites et générales, se garde de les étudier en tant que telles, qui tente d'y retrouver la conséquence, le produit spontané, des images concrètes et particulières.

Or, il est facile de comprendre que la question d'origine échappe à la compétence d'une philosophie positive et que l'idéalisme, en la soulevant, compromet la situation solide où il s'était placé. En effet, transporté

du monde de la nature au monde de l'esprit, le problème de l'origine perd toute sa signification. On peut imaginer que l'esprit assiste à la naissance de l'univers, puisque perpétuellement nous concevons les choses avant qu'elles existent et que nous les appelons à l'existence grâce à cette conception même. Mais pour expliquer la génération de l'esprit, il faudrait que l'esprit pût se concevoir à un moment où il n'existerait pas encore dans son intégralité, qu'il réalisât effectivement la séparation de ce qui est primordial et de ce qui est secondaire, et reproduisît en lui la déduction qui du principe originel a engendré l'esprit total ; ce qui revient à imaginer par delà notre esprit actuel un second esprit qui contemplerait toutes les phases de cette déduction et pour qui toutes ces phases se justifieraient. Le centre de la spéculation philosophique se déplace encore une fois : contre leur volonté avouée, Fichte ou Stuart Mill franchissent les bornes de la conscience humaine, et créent une logique de l'esprit absolu, générateur de l'esprit humain. Cette exigence altère et fait dévier la pensée idéaliste : la déduction de Fichte, qui se bornait au monde de la connaissance, devient avec ses successeurs une déduction de la nature, une déduction de l'histoire, et trouve dans l'expérience sa perpétuelle application, si bien que la suite des événements apparaît parfois comme la marque — et aussi comme la preuve — de la nécessité logique. D'autre part l'associationisme prépare l'évolutionisme de M. Spencer, qui justifie les principes *a priori* de la raison en les rattachant aux lois de la transformation universelle et qui explique la formation de l'intelligence par l'évolution toute mécanique

de certaines fonctions nerveuses. L'idéalisme, conçu comme une solution donnée au problème des origines, redevient le fragment d'un système plus vaste qui enveloppe la totalité des êtres dans sa déduction, et qui est un panthéisme réaliste.

En même temps que l'idéalisme se retrouvait entraîné dans toutes les aventures de la métaphysique antérieure à Kant, la base scientifique qui lui avait servi pour traiter le problème des origines, se dérobait à lui. Au commencement du siècle, en effet, c'était vers cette question des origines que la science était manifestement orientée. Laplace, après Kant, racontait l'histoire du ciel; la chimie à ses débuts semblait devoir tenir les antiques promesses de Démocrite et nous expliquer la formation des corps; la géologie et la zoologie, toutes deux renouvelées, reportaient notre pensée aux temps où les différents terrains surgissaient à la surface de la terre et où apparaissaient des races nouvelles d'animaux. Mais, à mesure qu'ils apportaient plus de rigueur et plus de scrupule dans l'application de leurs méthodes, les savants se sont convaincus que la science ne s'exerce que sur les documents de l'expérience : elle se jette au milieu du monde pour discerner les lois qui dominent le cours des événements, mais si loin qu'elle fait remonter son investigation, elle rencontre un au-delà, un état antérieur qu'elle est condamnée à ignorer, elle ne peut passer outre à cette ignorance sans renoncer à son caractère scientifique. La préhistoire est au point de vue scientifique le contraire de l'histoire, comme le préjugé est au point de vue de la vérité le contraire du jugement. L'origine du monde, l'origine des corps, l'origine des espèces

vivantes, tous ces problèmes échappent à la compétence du savant.

De là quelques-uns concluront que c'est à la philosophie qu'il appartient de les recueillir, ou de les ressusciter, estimant qu'une question commence à être philosophique, au moment où elle cesse d'être scientifique. Pour nous, au contraire, la critique scientifique est la condition, ou plutôt elle constitue déjà la première partie de la spéculation philosophique. C'est le progrès de la critique scientifique qui dissipe le mirage du problème des origines comme il avait dissipé le mirage du problème ontologique ; il écarte de la route de l'idéalisme les questions que par son essence même il devait ne pas se poser et où il ne pouvait s'engager sans contradiction, il fait disparaître définitivement l'équivoque dont il avait été travaillé depuis ses origines et qui explique la longue dualité de l'idéalisme métaphysique et de l'idéalisme sceptique. La métaphysique, entendue comme la science absolue de l'univers, de Dieu, est au delà de l'idéalisme, parce qu'elle est au delà de l'esprit humain ; le scepticisme reste en deçà, parce qu'il méconnaît la valeur effective de l'esprit humain en interprétant comme un défaut et comme une infirmité l'impossibilité de sortir de soi pour atteindre l'être inconditionnel. Ce qui caractérise à nos yeux l'idéalisme contemporain, c'est qu'il se place directement en face de l'esprit et qu'il se donne une tâche unique, qui est de connaître l'esprit.

Par le fait de cette interprétation qui modifie le concept traditionnel, la situation de l'idéalisme dans la mêlée des doctrines philosophiques se trouve également changée. Dans le débat toujours ouvert entre

l'idéalisme et le réalisme, et auxquels des penseurs tels que MM. Evellin et Bergson sont venus apporter un surcroît d'intérêt, c'est l'idéalisme aujourd'hui qui se présente avec le privilège de la possession d'état comme étant l'expression naturelle et immédiate des faits. Ce qui était paradoxe est devenu le point de départ nécessaire de la pensée ; il n'y a pas de faculté spirituelle qui puisse s'exercer en dehors de l'esprit ; la notion de perception extérieure est une contradiction dans les termes. Dès lors la démonstration est à la charge du réalisme ; il faut, pour conclure au réalisme, avoir traversé la région des idées, y découvrir une catégorie absolue qui restitue à l'univers de la représentation sa réalité indépendante, catégorie du fini ou catégorie du continu, attribuer à l'âme humaine une faculté nouvelle, une intuition rationnelle qui corrige la déviation ou la mutilation de la perception sensible, ou bien donner au sens commun une signification, ignorée du vulgaire, qui rétablisse l'unité du réel en écartant les abstractions conventionnelles de la science.

Le positivisme, c'est-à-dire le réalisme de la science, a subi la même transformation que le réalisme de la perception. Pour la science plus encore que pour la perception, il est manifeste que ce qu'il y a de positif et de réel en elle lui vient de l'activité intellectuelle. Toute vérité scientifique est une relation, et tient de la méthode démonstrative sa valeur fondamentale. Toute science se réfère à des catégories fondamentales grâce auxquelles les relations peuvent être établies et justifiées. A considérer l'univers du savoir, on est en présence de l'ensemble des idées qui constituent le con-

tenu positif de l'esprit humain, et la réflexion sur la science nous donne la conscience intellectuelle de nous-même. Comme l'ont indiqué à plusieurs reprises MM. Remacle et Louis Weber, l'idéalisme contemporain peut invoquer le bénéfice de ce qui a fait tour à tour la fortune du réalisme et la fortune du positivisme : il recueille les données de la perception, il transcrit les résultats de la science.

Mais, en se transformant jusqu'à prendre l'allure d'une sorte de réalisme positiviste, l'idéalisme ne trahit-il pas la cause de la métaphysique et ne marque-t-il pas comme une abdication de la spéculation désintéressée ? Ne risque-t-il pas de perdre son vrai caractère et la plus grande partie de son intérêt, s'il se réduit à une simple description de l'activité intellectuelle où toutes les idées trouvent également leur place à titre de documents sur l'esprit, s'il renonce à déterminer entre ces idées un principe de classification et de hiérarchie, tout au moins un principe d'orientation? Telle est la question essentielle que soulève notre définition de l'idéalisme contemporain.

Sans doute l'idéalisme ne prétend plus reconstruire le monde et deviner *a priori* le cadre de la science. Descartes rattachait les lois du mouvement aux perfections infinies de Dieu, objets éternels de l'intuition rationnelle ; Kant fondait la métaphysique de la nature sur le tableau des catégories qui est emprunté à la logique du jugement. La détermination des attributs divins ou la division des jugements humains suffisaient à définir le cours de l'univers. Mais à la philosophie immuable aurait dû correspondre une science immobile ; en fait la patience des observations, la défiance

des théories préconçues, l'ingéniosité des expériences ne cessent de transformer et d'accroître la connaissance scientifique. Alors sa foi dans ses axiomes *a priori* interdira-t-elle au philosophe de regarder le détail des phénomènes ? se détournera-t-il du progrès scientifique ? feindra-t-il de s'en désintéresser, ou ne s'en occupera-t-il que pour se défendre contre lui ? L'idéalisme paraît ainsi frappé de stérilité ; mais c'est qu'il a été infidèle à son propre principe, qu'il a voulu se constituer comme doctrine de l'être, et donner de la réalité une détermination unique et stable, qu'il serait impossible de modifier ou de compléter.

L'idéalisme reprend au contraire toute sa fécondité en se définissant comme une doctrine de l'esprit vivant. S'il est vrai que l'intelligence humaine est une activité spontanée, que ses premières démarches sont inconscientes et que l'homme doit s'avancer lentement à la conquête de son propre esprit, c'est à la science qu'il demande de préparer et de marquer les étapes de sa conquête. La puissance intellectuelle de l'homme se développe dans son contact perpétuel avec les phénomènes de la nature, dans l'effort fait pour ramener la multiplicité incohérente des faits sensibles à l'harmonie des rapports rationnels ; l'esprit se révèle dans la science. Les catégories constitutives, au lieu de permettre une déduction *a priori* qui précède la science et qui en dispense au besoin, apparaissent comme le terme de la réflexion scientifique, et tout progrès dans la connaissance et la détermination de l'esprit est lié à un progrès de la science.

N'est-ce point sur ce terrain que nous invitent à nous placer les plus récentes et les plus profondes théories

des penseurs contemporains ? Le problème de l'infini qui s'est posé dès les premiers temps de la spéculation philosophique devient l'occasion d'une controverse éternelle lorsqu'on en subordonne la solution à un parti pris de principe et qu'il faut dès l'abord, comme le fait le néo-criticisme, choisir entre une thèse et une antithèse, entre la loi du nombre et la réalité de l'infini. Mais il n'en est plus de même, si l'on part des résultats scientifiques et si on se propose seulement de remonter à l'activité rationnelle dont dérivent ces résultats ; on s'aperçoit alors que le savant ne connaît pas cette alternative du fini ou de l'infini ; après qu'il a constitué sur une base rigoureuse l'étude du calcul numérique, il ne se considère pas comme lié à ce cadre étroit. Au contraire, il cherche à étendre progressivement à des symboles nouveaux le système des relations rationnelles établies pour le nombre entier, et, ainsi que le montrent les travaux des mathématiciens contemporains, de MM. Riquier, Couturat, Milhaud entre autres, il fait entrer dans ses calculs ce qui paraissait contredire à la loi du nombre et échapper ainsi à toute mesure. Au lieu d'être condamné à se prononcer entre deux idées de la réalité également exclusives, et à s'enfermer dans une conclusion d'ordre négatif, le philosophe justifie la coexistence des deux catégories ; en comprenant l'usage précis que l'intelligence fait de l'une et de l'autre, il approfondit la connaissance de son activité, bref, il enrichit d'une notion nouvelle la conception de l'esprit.

De même, le problème de la causalité est insoluble lorsqu'on veut imposer à la science une définition de principe. Par exemple Stuart Mill s'interdit, pour

demeurer fidèle à l'enseignement qu'il a reçu, de concevoir la causalité autrement que comme une succession constante, et, ainsi conçue, il est vrai qu'elle contredit au principe d'identité ; c'est ce qu'ont fait voir les analyses de Spir, d'une si remarquable inspiration platonicienne : nous ne pouvons comprendre de rapports qu'entre termes identiques ; tout transfert de force, toute transformation de l'être est littéralement inexplicable. Le monde de l'apparence est donc une illusion, une déception ; conclusion inattaquable, à moins que la science ne se charge de renouer les liens de ces deux catégories d'identité et de causalité, de manifester l'harmonie et le progrès intérieur de l'activité intellectuelle. Or, d'une façon générale, il semble que les savants contemporains s'accordent à dénoncer l'erreur initiale de l'empirisme : l'expérimentation n'est susceptible de vérification que si finalement la causalité se résout dans un principe intelligible, tel que la loi de conservation de l'énergie. La législation de l'univers est conçue si tous les phénomènes de la nature sont susceptibles d'une expression commune et si grâce à cette traduction ils peuvent être posés comme équivalents les uns aux autres. La causalité devient une forme d'égalité, et l'égalité est à son tour la détermination quantitative de l'identité. Réfléchir sur la vraie nature de la physique actuelle, sur l'intervention croissante des mathématiques par laquelle se justifient la nécessité et l'universalité des rapports affirmés, c'est rétablir l'unité des catégories constitutives de la raison humaine, c'est mieux comprendre l'esprit.

Ces deux exemples suffisent sans doute à caractéri-

ser la tendance de l'idéalisme contemporain. Au lieu de se faire de l'âme une conception purement métaphysique qui la rendra indifférente au progrès intellectuel de l'humanité, il considère notre conscience de l'esprit comme impliquée dans le développement de la science humaine. Tous les problèmes restent ouverts, parce que l'esprit ne cesse pas de vivre et de travailler en nous; l'idéalisme est tourné vers l'avenir; il en attend, non des formes nouvelles d'intellection qui modifieraient la nature de notre esprit, mais de nouvelles synthèses parmi les formes d'intellection, qui en agrandiront et en préciseront la portée. Il ne cherche pas la synthèse ultime qui marquerait le terme atteint par l'activité pensante; mais il enregistre chaque étape parcourue dans l'extension et dans l'unification du savoir humain, il l'interprète dans son rapport avec l'organisation des principes spirituels, il l'incorpore pour ainsi dire à sa notion de l'esprit. Tout progrès de la science est ainsi l'occasion d'une conquête réelle pour la philosophie; la valeur positive et la fécondité de l'une est le gage de la valeur positive et de la fécondité de l'autre.

Cette valeur positive et cette fécondité, on peut se demander, avec une école dont récemment encore M. Blondel se faisait l'interprète, si l'idéalisme les conserve, lorsqu'il y a lieu non plus de comprendre seulement mais d'agir, si la nécessité de l'action n'impose pas à ses prétentions une limite infranchissable. L'action est tout autre chose que l'idée de l'action; la différence entre l'une et l'autre, c'est précisément ce qui nous fait pénétrer dans le domaine de la réalité, et c'est l'être inaccessible à la seule intelligence, c'est

l'objet absolu dont la volonté a besoin pour affirmer sa véritable valeur. A cette thèse, nous répondons ce que déjà Socrate disait : devant les choses du monde extérieur que nous n'avons point faites, nous pouvons rester hésitants, et nous pouvons nous poser toutes les alternatives, en particulier celle de l'idéalisme et du réalisme, mais non devant les actions humaines, car ces actions émanent de nous. Rattacher l'action à son objet extérieur, et non à son auteur, y trouver la révélation d'un être transcendant par rapport au contenu de notre intelligence, la soustraire par suite à l'initiative et même au contrôle de notre raison, c'est s'éloigner de la philosophie positive qu'on cherche à fonder, puisque c'est détacher l'action de ses conditions humaines. Pour nous, une action n'est caractérisée comme humaine, elle n'est susceptible de qualification morale, que par sa relation à une intention consciente et dans la mesure où elle correspond à une idée. Nos actions nous jugent en ce sens qu'elles nous expriment, et nous sommes nos idées. Il faut donc conclure que dans le domaine de la pratique l'idéalisme se sent sur son propre terrain : l'acte en tant qu'acte, la volonté en tant que faculté purement pratique, ne saurait être l'origine d'une catégorie nouvelle, car l'intelligence est le lieu des catégories, ni changer la portée d'une catégorie déterminée, suppléer à une démonstration défectueuse, car dispenser la vérité d'être vérifiée, c'est la dispenser d'être, c'est la nier quand on croit l'affirmer. Sans doute l'action a ses exigences qui se traduisent, suivant l'expression kantienne, par des postulats; mais les postulats sont des propositions qui ont la prétention d'être vraies ; la notion de postulats

pratiques, prise à la lettre, est aussi contradictoire que celle de perception extérieure. Ce qu'il faut rechercher, ce sont les postulats théoriques de l'action, et une telle recherche, loin de nous détacher de l'idéalisme, nous ramène à la méthode que l'idéalisme applique aux problèmes de la théorie pure.

Ici encore il est juste de reconnaître que l'idéalisme métaphysique est stérile. Les principes de l'action, si on essayait de les établir à l'aide de la seule déduction, indépendamment de tout contenu déterminé et de toute application concrète, ne pourraient être que des principes formels, tels que les principes de la morale kantienne, auxquels il n'est possible de donner quelque signification précise qu'en les rattachant à l'unique principe *a priori* de la logique, au principe d'identité. Mais ici encore il convient d'ajouter que l'idéalisme contemporain s'éloigne de l'idéalisme abstrait. C'est le trait le plus caractéristique de l'époque actuelle — tellement éclatant qu'il paraît inutile de le souligner — qu'elle se refuse à concentrer la vie morale dans l'obéissance individuelle à quelques commandements absolus, dans la résignation ou dans l'abnégation; elle ne sépare pas la volonté morale du monde où cette volonté se déploie et elle mesure la valeur de son inspiration à son souci d'efficacité sociale. L'énergie morale des individus est orientée vers le progrès universel, elle se manifeste par un effort continu pour fonder des groupements nouveaux, pour élargir l'horizon des associations déjà existantes, pour resserrer les liens de solidarité entre tous les membres de l'humanité. De cet effort qui se traduit par tant d'œuvres fécondes comme aussi par tant d'incertitudes et de

divisions apparentes, l'idéalisme doit s'emparer comme de sa matière pour remonter à ce qui en est la condition et l'origine : il marque chaque étape du progrès social et à chaque étape il retrouve une nouvelle et plus large interprétation du principe moral, un enrichissement de l'esprit.

Ainsi, pour renfermer dans un mot une notion singulièrement complexe, il y a, de quelque nom qu'il se nomme et sous quelque forme qu'il se manifeste, un mouvement social. Ce mouvement dont les positivistes décrivent les conditions apparentes à l'aide de métaphores empruntées aux sciences de la nature extérieure, qu'est-il pour l'idéaliste, sinon une transformation de la volonté de justice, laquelle ne se satisfait plus avec la lettre de la loi, dans l'exactitude de la répression criminelle, mais qui devient le souci d'assurer à chacun le développement harmonieux de toutes ses facultés, d'établir l'unité intellectuelle et économique dans la société tout entière? Et on peut remarquer que cette interprétation idéaliste, devenue consciente en certains esprits, a suffi pour modifier l'orientation des doctrines et des partis : par exemple, le socialisme français, qui avait quelque temps affecté de se préoccuper uniquement des faits économiques et qui avait mis la révolution future sous le patronage du matérialisme, est aujourd'hui dans une crise assez profonde pour compromettre sa cohésion politique parce que quelques-uns de ses partisans — parmi eux l'auteur de *l'Idéalisme social*, M. Fournière — ont reconnu que l'évolution intégrale de l'humanité ne saurait exclure aucune des fonctions supérieures qui définissent l'homme, que le succès de l'organisation

future est lié à la qualité des âmes qui la préparent et qu'il faut préparer pour elle.

La tâche de l'idéalisme se précise donc : si ce serait méconnaître la liberté de l'esprit et manquer à la loi de la doctrine que de prétendre enfermer dans un cadre défini à l'avance le progrès moral de l'humanité, il lui appartient du moins de dégager, à travers tant d'agitations confuses qui ne frappent d'abord les regards que par leur retentissement sur les conditions matérielles de la vie ou sur les institutions politiques des peuples, les synthèses nouvelles, dans les formes de sentiment et d'action qui sont comme l'augure d'une âme nouvelle. Comprendre la civilisation à laquelle il appartient, l'âme qui se fait par elle, l'éclairer à la lumière de la réflexion, en y retrouvant l'unité vivante, le foyer intérieur du progrès, l'esprit, telle est l'œuvre du philosophe.

Cette conception place la philosophie au cœur de la morale comme au cœur de la science, au centre de l'humanité. Mérite-t-elle encore, dira-t-on, le nom d'idéalisme? Nous croyons avoir montré que la tradition autorise une telle dénomination; mais nous voudrions aller plus loin, dire que c'est dans cette conception même que l'idéalisme conquiert sa propre vérité. Tout idéalisme est incomplet et impuissant qui conçoit l'idéal en l'opposant à la réalité; l'idéal c'est alors ce que nous ne sommes pas, ce que nous ne pouvons pas être, le chimérique ou l'inaccessible. Et ainsi se constitue le faux idéalisme, celui qui célèbre doctement la banqueroute de la science humaine, afin de fonder la vérité divine sur l'absurdité de la croyance, ou qui s'associe joyeusement sur terre à l'œuvre d'iniquité,

afin de mieux réserver la justice au ciel. Mais si l'idéal est la vérité, il est la vie même de l'esprit. L'idéal, c'est d'être géomètre, et de fournir d'une proposition une démonstration rigoureuse qui enlève tout soupçon d'erreur; l'idéal, c'est d'être juste, et de conformer son action à la pureté de l'amour rationnel qui enlève tout soupçon d'égoïsme et de partialité. Le géomètre et le juste n'ont rien à désirer que de comprendre plus ou de faire plus, de la même façon qu'ils ont compris ou qu'ils ont agi, et ils vivent leur idéal. Le philosophe n'est pas autre chose que la conscience du géomètre et du juste; mais il est cela, il a pour mission de dissiper tout préjugé qui leur cacherait la valeur exacte de leur œuvre, qui leur ferait attendre au delà des vérités démontrées ou des efforts accomplis la révélation mystérieuse de je ne sais quoi qui serait le vrai en soi ou le bien en soi; le philosophe ouvre l'esprit de l'homme à la possession et à la conquête de l'idéal en lui faisant voir que l'idéal est la réalité spirituelle, et que notre raison de vivre est de créer cet idéal. La création n'est pas derrière nous, elle est devant nous; car l'idée est le principe de l'activité spirituelle, elle est l'origine de l'habitude qui peu à peu forme les fonctions constitutives de l'être vivant.

C'est donc à une alternative que nous conduit l'étude de l'idéalisme contemporain. Ou nous nous détachons des idées qui sont en nous pour chercher dans les apparences extérieures de la matière la constitution stable et nécessaire de l'être, nous nous résignons à la destinée inflexible de notre individu, et nous nous consolons avec le rêve d'un idéal que nous reléguons dans la sphère de l'imagination ou dans le mystère de l'au-

delà ; ou bien nous rendons à nos idées mortes leur vie et leur fécondité, nous comprenons qu'elles se purifient et se développent grâce au labeur perpétuel de l'humanité dans le double progrès de la science et de la moralité, que chaque individu se transforme, à mesure qu'il participe davantage à ce double progrès. Les idées, qui définissent les conditions du vrai et du juste, font à celui qui les recueille et qui s'abandonne à elles, une âme de vérité et de justice ; la philosophie, qui est la science des idées, doit au monde de telles âmes, et il dépend de nous qu'elle les lui donne.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos 1
Spiritualisme et sens commun 19
De quelques préjugés contre la philosophie 42
De la méthode dans la philosophie de l'esprit 73
La philosophie nouvelle et l'intellectualisme 98
L'idéalisme contemporain 167

ÉVREUX, IMPRIMERIE DE CHARLES HÉRISSEY

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORA

Volumes in-16, de prix divers.

R. Allier.
Philos. d'Ernest Renan. 3e édit.
G. Aslan.
Expér. et invent. en morale.
A. Autin.
Autorité et Discipline en matière d'éducation.
A. Bayet.
La morale scientifique. 2e éd.
Bergson.
Le rire. 20e éd.
A. Binet.
La psychol. du raisonn. 5e éd.
G. Bohn.
La nouvelle psych. animale.
G. Bonet-Maury.
L'unité morale des religions.
G. Bos.
Psychol. de la croyance. 2e éd.
Pessimisme, féminisme, etc.
C. Bouglé.
Les sciences soc. en Allem.
E. Boutroux.
Conting. des lois de la nat. 7e éd.
J. Bourdeau.
Maîtres de la pensée contemp.
Socialistes et sociologues.
Pragmatisme et modernisme.
Brunschvicg.
Introd. à la vie de l'esprit. 3e éd.
L'idéalisme contemporain.
G. Compayré.
L'adolescence. 2e édition.
A. Cresson.
La morale de Kant. 2e éd.
Malaise de la pensée philos.
Philosophie naturaliste.
Danville.
Psychologie de l'amour. 8e éd.
Delvolvé.
Organis. de la consc. morale.
Rationalisme et tradition.
M. Dide.
Les idéalistes passionnés.
Dromard.
Mensonges de la vie intérieure.
L. Dugas.
Le psittacisme.
La timidité. 6e édition.
Psychologie du rire. 2e édit.
L'absolu.
L. Dugas et **F. Moutier.**
La dépersonnalisation.
Duguit.
Droit social et droit individuel.
Dumas.
Le sourire.
Ch. Dunan.
Les deux idéalismes.
G.-L. Duprat.
es causes sociales de la folie.
mensonge. 2e édit.
E. Durkheim.
les de la méth. soc. 7e éd.
Emerson.
s choisis.
R. Eucken.
s et la valeur de la vie.
rens-Gevaert.
l'art contemp. 2e éd.

Fiérens-Gevaert *(suite)*.
La tristesse contemp. 5e éd.
Psychologie d'une ville. 3e éd.
Nouveaux essais sur l'art.
Fournière.
Essai sur l'individualisme.
Rogues de Fursac.
Un mouvement mystique.
L'avarice.
G. Geley.
L'être subconscient. 4e éd.
Guyau.
Genèse de l'idée de temps.
E. Goblot.
Justice et Liberté. 2e éd.
Grasset.
Limites de la biologie. 8e éd.
A. Joussain.
Fondem. psychol. de la morale.
Philosophie de la nature.
N. Kostyleff.
Crise de la psychol. expérim.
Lachelier.
Fondem. de l'induction. 6e éd.
Le syllogisme.
J.-M. Lahy.
La morale de Jésus.
A. Landry.
La responsabilité pénale.
Gustave Le Bon.
Évolution des peuples. 15e éd.
Psychologie des foules. 30e éd.
F. Le Dantec.
Le déterminisme biol.
L'individualité.
Lamarckiens et darwiniens.
Le chaos et l'harmonie univ.
L. Liard.
Logiciens angl. contemp. 5e éd.
Définitions géomét. 3e éd.
H. Lichtenberger.
Philos. de Nietzsche. 13e édit.
Frag. et aphor. de Nietzsche.
G. Milhaud.
La certitude logique. 3e éd.
Le rationnel.
Ossip-Lourié.
Pensées de Tolstoï. 3e édit.
Nouvelles pensées de Tolstoï.
La philos. de Tolstoï. 3e éd.
La philos. sociale dans Ibsen.
Le bonheur et l'intelligence.
Croyance religieuse.
Palante.
Précis de sociologie. 5e édit.
La sensibilité individualiste.
D. Parodi.
Le problème moral.
Fr. Paulhan.
La fonction de la mémoire.
Psychologie de l'invention.
Les phénomènes affectifs. 3e éd.
Analystes et esprits synthétiq.
La morale de l'ironie.
Logique de la contradiction.
Péladan.
Philos. de Léonard de Vinci.

J. Philippe
L'image mentale.
Philippe et Paul-B
Anomalies ment. des
Queyrat.
L'imag. chez l'enfant.
L'abstraction dans l'éd
Les caractères. 5e éd.
La logique chez l'enfa
Les jeux des enfants.
La curiosité. 2e éd.
L'émulation.
G. Rageot.
Les savants et la philo
G. Renard.
Le régime socialiste.
Rey.
L'énergétique et le méc
Th. Ribot.
Probl. de psychol. aff
Psych. de l'attention. 1
La phil. de Schopen.
Les mal. de la mém.
Les mal. de la volonté
Mal. de la personnalité
G. Richard.
Social. et science social
Ch. Richet.
Psychologie générale.
Roussel-Despie
L'idéal esthétique.
S. Rzewuski
L'optim. de Schopenh
E. Rœhrich.
L'attention.
G. Séailles.
Philosophie de J. La
J. Segond.
L'intuition bergsonien
Seillière.
Philos. de l'impérialis
F. Simiand.
La méthode positi
science économique
P. Sollier.
Les phénomènes d'auto
L'association en psych
Morale et moralité.
Souriau.
La rêverie esthétique.
Sully-Prudhom
Psych. du libre arbitre
Sully-Prudhom et Ch. Richet.
Probl. des causes finales
Tanon
L'évolution du droit. 3
G. Tarde.
La criminalité comparé
Les transform. du droit
Les lois sociales. 7e éd
Thamin.
Éducation et positivisme
P.-F. Thomas.
La suggestion et l'éduc.
Morale et éducation. 6e

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
823
B74
1921

Brunschvicg, Léon
L'idéalisme contemporain
2. éd.

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 11 13 04 02 014 2